

PETER BROWN

EL PRIMER MILENIO DE LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL



LA CONSTRUCCIÓN DE EUROPA
CRÍTICA

El primer milenio de la cristiandad occidental

Peter Brown

Crítica
Grijalbo Mondadori
Barcelona

El primer milenio de la cristiandad occidental



«La construcción de Europa»

Director:

Jacques Le Goff

La colección «La construcción de Europa»
se publica simultáneamente en cinco
editoriales europeas:

C. H. Beck, Munich
Basil Blackwell, Oxford
Crítica, Barcelona
Laterza, Roma-Bari
Éditions du Seuil, París

Título original:
THE RISE OF WESTERN CHRISTENDOM
Triumph and Diversity, AD 200-1000

Diseño de la cubierta a partir de una creación de UWE GÖBEL
Traducción del inglés de TEÓFILO DE LOZOYA

ISBN: 84-7423-828-5
Depósito legal: B. 28.638-1997
Impreso en España
1997. - HUROPE, S.L., Recared, 2, 08005 Barcelona

Prefacio

EUROPA SE ESTÁ CONSTRUYENDO. Esta gran esperanza sólo se realizará si se tiene en cuenta el pasado: una Europa sin historia sería huérfana y desdichada. Porque el hoy procede del ayer, y el mañana surge del hoy. La memoria del pasado no debe paralizar el presente, sino ayudarle a que sea distinto en la fidelidad, y nuevo en el progreso. Europa, entre el Atlántico, Asia y África, existe desde hace mucho tiempo, dibujada por la geografía, modelada por la historia, desde que los griegos le pusieron ese nombre que ha perdurado hasta hoy. El futuro debe basarse en esa herencia que, desde la Antigüedad, incluso desde la prehistoria, ha convertido a Europa en un mundo de riqueza excepcional, de extraordinaria creatividad en su unidad y su diversidad.

La colección «La construcción de Europa», surgida de la iniciativa de cinco editores de lenguas y nacionalidades diferentes: Beck de Munich, Basil Blackwell de Oxford, Crítica de Barcelona, Laterza de Roma y Bari y Le Seuil de París, pretende mostrar la evolución de Europa con sus indudables ventajas, sin disimular por ello las dificultades heredadas. El camino hacia la unidad del continente ha estado jalonado de disputas, conflictos, divisiones y contradicciones internas. Esta colección no las piensa ocultar. Para acometer la empresa europea hay que conocer todo el pasado, con una perspectiva de futuro. De ahí el título «activo» de la colección. No hemos creído oportuno escribir una historia sintética de Europa. Los ensayos que proponemos son obra de los mejores historiadores actuales, sean o no europeos, sean o no reconocidos. Ellos abordarán los temas esenciales de la historia europea en los ámbitos económico, político, social, religioso y cultural, basándose tanto en la larga tradición historiográfica que arranca de Heródoto, como en los nuevos planteamientos elaborados en Europa, que han renovado profundamente la ciencia histórica del siglo XX, sobre todo en los últimos decenios. Son ensayos muy accesibles, inspirados en un deseo de claridad.

Y nuestra ambición es aportar elementos de respuesta a la gran pregunta de quienes construyen y construirán Europa, y a todos los que se interesan por ello en el mundo: «¿Quiénes son los europeos? ¿De dónde vienen? ¿Adónde van?».

JACQUES LE GOFF

Prólogo

La presente obra pretende contar a su modo una historia por lo demás bastante conocida ya en sus rasgos generales. Se trata del papel desempeñado por el cristianismo durante los últimos siglos del Imperio romano, de su adaptación, en la Europa occidental, a la época postimperial, y de la formación de una cristiandad específicamente occidental alcanzada paulatinamente gracias a la progresiva unión de las tierras que otrora constituyeran el núcleo del Imperio romano de Occidente, con los territorios no romanos de la Europa noroccidental, Alemania y la península escandinava. Su argumento primordial es la cristianización de la Europa occidental, desde la aparición de la Iglesia cristiana dentro del Imperio romano y la conversión de Constantino, allá por el año 312, hasta la introducción del cristianismo en Islandia, en el año 1000.

El hecho de tener que tratar un tema tan amplio en un espacio tan reducido nos ha obligado a renunciar deliberadamente a fijarnos en muchos detalles. Nuestra única esperanza es que el lector se dé cuenta de cuáles son los grandes objetos de interés del presente trabajo y que, desde esa perspectiva, sepa perdonar las numerosas omisiones que nos hemos visto obligados a realizar para satisfacer esos intereses primordiales. Permitásenos al menos aclarar algunas. Aunque en la presente obra el cristianismo constituye el argumento primordial, no se trata de un libro sobre la Iglesia cristiana. Es más bien un intento de estudiar el cristianismo durante las postrimerías de la Edad Antigua y los inicios de la Edad Media, su choque con una serie de situaciones y ambientes en proceso de cambio, y el modo en que se adaptó a ellos. De ahí la enorme extensión del área geográfica que abarca el libro. En varios capítulos hemos intentado llegar más allá de los límites de Europa, y tocar incluso el cristianismo bizantino y asiático, aunque sólo sea para ilustrar, por medio del contraste y la comparación, la suerte tan distinta que corrieron las diversas formas de cristianismo que aparecieron en Occidente.

Por lo que se refiere a Europa propiamente dicha, el hilo del relato se centra en buena parte en la implantación del cristianismo en la zona atlántica del continente. Teniendo en cuenta el argumento de la obra, espero que semejante decisión se considere suficientemente justificada. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que el desplazamiento del poder y la cultura desde el Mediterráneo hasta la Europa noroccidental —proceso que culminó con el nuevo imperio creado por Carlomagno—, constituye un hecho crucial que marca el fin del

mundo antiguo y la aparición de una forma de cristianismo ya totalmente medieval. Por lo tanto, me he centrado preferentemente en Irlanda, Gran Bretaña, la Galia septentrional, Alemania e incluso la península escandinava, por cuanto constituían la frontera de esa nueva Europa. El proceso en virtud del cual el cristianismo, nacido en torno al Mediterráneo, fue amoldándose a las condiciones locales se produjo precisamente en esas regiones, a una distancia considerable de las certezas heredadas del pasado romano, y en unos términos impuestos en gran medida por las poblaciones locales. Justamente por ese motivo dichas regiones son las que más cosas pueden decirnos sobre las incertidumbres, las ambigüedades y los compromisos que se ocultan tras el desarrollo aparentemente inexorable que condujo a la Europa occidental a denominarse a sí misma «cristiandad».

La historia de los primeros tiempos de la Edad Media de la Europa occidental ha atraído durante las últimas décadas la atención de especialistas de extraordinaria calidad. Los arqueólogos e historiadores de toda Europa han conseguido ni más ni menos que el período que va desde la extinción del Imperio romano a la aparición de la Europa medieval propiamente dicha no pueda seguir llamándose «edad oscura», entendida como un interregno confuso y fragmentario entre dos períodos caracterizados por los grandes logros alcanzados en ellos. Si conseguimos que nuestra obra atraiga la atención del lector medio cuando menos sobre los rasgos generales de la nueva concepción de historia de Europa que supone esta reciente revolución producida entre sus especialistas, habremos alcanzado una buena parte de nuestros objetivos.

Los libros citados en la bibliografía de los distintos capítulos han sido seleccionados con el fin de hacer justicia a los tremendos cambios producidos en los estudios dedicados a esta época, proporcionando de paso una guía actualizada que permita profundizar en una enorme variedad de temas. Yo mismo me siento en deuda con ellos y espero que tengan el mismo efecto sobre el lector. Pero, además, hacen que me acuerde de los amigos y mentores sin cuya inspiración y simpatía, demostrada a lo largo de tantos años, no me habría atrevido a aventurarme más allá de los límites del Mediterráneo y del Oriente Próximo tardorromano, ámbitos a los que durante tanto tiempo dediqué preferentemente mi atención, y a adentrarme un poco en un campo tan excitante como nuevo, hacia el cual se ve fatalmente atraído el investigador curioso que desea estudiar la cristianización de Europa.

El lector debe saber asimismo que buena parte del atractivo de esta época radica en el modo en que cambió el carácter de las propias fuentes escritas a medida que el cristianismo fue implantándose en las diversas regiones. Para empezar, tenemos las obras relativamente conocidas de los Padres de la Iglesia, escritas tanto en latín como en griego. Al igual que de otros textos «clásicos» del mundo grecorromano, disponemos ya de ediciones estándar de todas ellas, así como de numerosas traducciones a casi todas las lenguas de la Europa moderna. Pero a estas obras se sumaron rápidamente en la zona oriental del mundo cristiano otros textos en copto, siríaco y armenio, y finalmente en georgiano, sogdiano e incluso chino y antiguo turco, como podemos apreciar en las

grandes inscripciones de Hsian-fu y Karabalghasun. La aparición del islam dio paso asimismo a los textos en árabe y persa clásico. Por lo que a Occidente se refiere, a las obras en latín se sumaron a partir del año 600 los textos escritos en antiguo irlandés, anglosajón, antiguo altoalemán y antiguo noruego. A partir del año 900 en los confines septentrionales del Imperio bizantino los textos griegos empezaron a estar disponibles también en antiguo eslavonio eclesiástico. A lo largo del libro aparecen numerosas citas de todas esas fuentes, en gran medida con el único fin de poner de manifiesto la sorprendente diversidad y pluralidad de voces, en tantas lenguas distintas, procedentes de un pasado cristiano remoto, cuya riqueza y variedad solemos olvidar. Espero que hablen —y que hablen claramente— por sí solas, cada una en su contexto.

Mi esposa Betsy me ha acompañado, sin que su afecto y su bondad disminuyeran ni un ápice, en mi largo periplo desde el norte de Islandia hasta el golfo de Aqaba. He compartido con ella —y de hecho a ella se la debo en gran medida— la inmensa alegría que produce dar nuevas formulaciones a ideas ya manidas y abrir el corazón a nuevos horizontes, oportunidad que debo a la invitación que me hizo mi distinguido colega Jacques Le Goff para que participara en una colección cuyo objetivo era ensanchar las ideas de todos los que deseamos pensar, una vez más y en la actualidad, en lo que supone «La construcción de Europa».

PETER BROWN

Princeton

PRIMERA PARTE

El Imperio y la época postimperial, 200-500

CAPÍTULO UNO

«Las leyes de los países»

A COMIENZOS DEL SIGLO III, en Edesa (la moderna Urfa, en la actual Turquía), un discípulo de Bardaisán, personaje erudito de la corte de los reyes de Osroene, resumía las opiniones de su maestro en un tratado acerca del determinismo y el libre albedrío. En aquella época, Osroene seguía siendo un reino independiente, y su soberano era cliente del emperador de Roma. Como correspondería a un noble originario de una región abierta por uno de sus extremos a Roma y por otro a Persia, Bardaisán (154-*c.* 222) era un hombre de una cultura muy compleja. Los viajeros griegos que visitaron Edesa quedaron asombrados ante su habilidad como arquero, típica de los partos. Como filósofo, en cambio, era completamente griego. El tratado da comienzo con un diálogo platónico entre dos amigos naturales de Edesa, Shemashgram y Awida. La obra, sin embargo, está escrita en siríaco, dialecto que estaba destinado a convertirse en la principal lengua literaria de las iglesias cristianas del Oriente Próximo.

Por si fuera poco, Bardaisán era cristiano. El objeto de su obra era demostrar que todas las personas eran en todas partes libres de seguir o no los mandamientos de Dios. Los cristianos observaban «las leyes del Mesías» —esto es, de Cristo— allá donde estuvieren: «En cualquier lugar en el que se hallen, las leyes locales no pueden obligarles a abandonar la ley del Mesías». El tratado en cuestión se llama precisamente *Libro de las leyes de los países*. Los interlocutores pasan revista en él a todo el continente euroasiático desde el Atlántico septentrional hasta China. Describen la sociedad de castas del norte de la India; los caballos espléndidamente enjaezados y las vaporosas sedas de los monarcas kushan de Bujara, Samarcanda y el norte de Afganistán; los solemnes matrimonios entre hermanos de los mazdeístas de la meseta iraní; los salvajes códigos de honor sexual de los árabes del Éufrates y Petra; la impenitente poliandria de las celtas de Britania; y, naturalmente, se ocupan también de los romanos, a quienes ni el poder de las estrellas habían impedido nunca «seguir conquistando nuevos territorios».[1]

La enorme extensión de este panorama viene a recordarnos que Bardaisán habitaba en una ciudad situada en la encrucijada del Asia occidental. Edesa se encontraba en la zona más septentrional del Creciente Fértil. Partiendo de Edesa, hacia el oeste, podía viajarse fácilmente en menos de quince días hasta Antioquía y la costa oriental del Mediterráneo, mar que constituía el corazón mismo de un imperio que llegaba por el noroeste hasta Escocia y el estuario

del Rin. Partiendo asimismo de Edesa, esta vez hacia el sureste, casi en la confluencia del Tigris y el Éufrates, se halla el corazón mismo de Mesopotamia, zona de regadío intensivo que permitiría el establecimiento de sucesivas capitales del mundo. Efectivamente, poco después de la muerte de Bardaisán, un poco más al sur de la moderna Bagdad surgió Ctesifón, que se convertiría en la capital mesopotámica del rey de reyes de la Persia sasánida. El Imperio sasánida, por su parte, unió la rica comarca de Ctesifón con la meseta iraní y las ciudades comerciales del Asia Central, y por consiguiente con la cadena de oasis que conducían al viajero, a través de larguísimas y peligrosas distancias, hasta el legendario Imperio de China.

Ese era el mundo que repasaba Bardaisán desde su Edesa natal allá por el año 200. Toda obra que pretenda estudiar el papel desempeñado por el cristianismo en la formación de la Europa occidental entre los años 200 y 800, deberá empezar fijándose en el panorama trazado por Bardaisán. Lo que estudiamos en este libro, sin embargo, es únicamente la aparición de una forma concreta de cristiandad, entre las muchas que se desarrollaron en el inmenso arco descrito en el tratado de Bardaisán. Y debemos tener presente en todo momento que la «construcción de Europa» comportó una serie de acontecimientos que tuvieron lugar en el extremo noroccidental de dicho arco. Durante todo el período del que se ocupa nuestra obra el cristianismo siguió existiendo y haciendo gala de una gran vitalidad en toda la variedad de «lugares y climas» del Asia mediterránea y occidental que constituían el mundo antiguo. Como si se tratara de las cuentas de un collar roto que fueran apareciendo desperdigadas aquí y allá, los arqueólogos han encontrado fragmentos de textos cristianos que hablan de las actividades básicas desarrolladas por los cristianos desde el Atlántico hasta los confines de China. Tanto en el condado de Antrim, en Irlanda del Norte, como en Panjikent, al este de Samarcanda, se han descubierto fragmentos de cuadernos de ejercicios —planchas de cera sobre madera en el caso de Irlanda, cascotes de ladrillo en la zona de Asia Central— que contienen algunos versos de los Salmos de David copiados por algún estudiante. Hacia el año 700 estaban produciéndose unos procesos muy similares en ambos confines. Los escolares, cuyas lenguas nativas eran respectivamente el irlandés y el sogdiano, intentaban aprender mediante el laborioso método de la copia de las versiones latina en un caso y siríaca en otro de un texto sagrado realmente internacional.[2]

Otras actividades menos inocentes revelan asimismo los efectos de una mentalidad común. La conjunción del celo misionero y de un fuerte sentido de superioridad cultural, respaldado por el empleo de la fuerza, que habría de constituir una característica tan curiosa de la Europa occidental a comienzos de la Edad Media, no sería desde luego un rasgo exclusivo de esta zona. Hacia el año 730, san Bonifacio cortó el roble sagrado de Geismar y escribió a Inglaterra solicitando nuevas copias de la Biblia, espléndidamente escritas «en letras de oro ... de suerte que quede impresa en las mentes carnales de los paganos la veneración por las Sagradas Escrituras».[3] Más o menos por esa misma época, los misioneros nestorianos de Mesopotamia libraban su propia guerra con-

tra los grandes árboles sagrados de las laderas de los montes que circundan el mar Caspio, derrocando a «los caudillos de los bosques». El obispo nestoriano Mar Shubhhal-Isho «hizo su entrada con un esplendor soberano, pues las naciones bárbaras necesitan ver un poco de pompa y espectáculo mundano que las atraiga y las acerque de grado al cristianismo».[4]

Incluso más hacia el este, en una inscripción erigida aproximadamente hacia 820 en Karabalghasun, en la cuenca alta del río Orkhon, un caudillo uigur, soberano de un imperio formado entre China y Mongolia interior, recordaba cómo su antecesor, Bogu Qaghan, había traído en 762 unos nuevos maestros a su reino. Se trataba de maniqueos, que, al ser portadores de una fe misionera de origen cristiano, mostraban ante la conversión la misma actitud hosca que tenían los nestorianos. El mensaje de esta inscripción es tan claro y escueto como el que lanzaría Carlomagno entre 772 y 785, cuando quemó el gran santuario de Irminsul, la «Columna que sostiene el cielo», y declaró el paganismo fuera de la ley en Sajonia:

> Lamentamos que no tuvierais conocimiento y que llamarais «dioses» a los malos espíritus. Vuestros antecesores esculpieron y pintaron imágenes de los dioses que deberéis quemar, y deberéis apartar de vosotros toda suerte de plegarias a espíritus y demonios.[5]

Naturalmente todos estos acontecimientos no tuvieron repercusiones directas o inmediatas unos sobre otros. Pero desde luego tienen un parecido «familiar» innegable. Presentan rasgos de un mismo lenguaje cristiano, basado en una serie de tradiciones compartidas. Nos recuerdan cuán grande era en realidad el ámbito en el que se produjo el nacimiento de una cristiandad específicamente occidental.

El tema fundamental de la presente obra, sin embargo, pretende ser el análisis de lo que acabó haciendo a la cristiandad de la Europa occidental netamente distinta de las múltiples variedades que existían por entonces en otras partes. Para ello deberemos echar una ojeada, aunque sea brevemente, a otro aspecto del panorama geográfico trazado por Bardaisán. La vívida galería de culturas conocidas por él se extendía, al parecer, desde la China hasta Britania, a lo largo de una franja bastante estrecha. Bardaisán se sentía abrumado ante la inmensidad del mundo indómito y subdesarrollado de los «bárbaros», que se extendía al norte y al sur de su región. El mundo civilizado se hallaba circundado por escabrosas extensiones de tierra, cuya población andaba diseminada aquí y allá.

> En todas las regiones de los sarracenos, en Libia Superior, o entre los mauritanos ... en Germania Exterior, en Sarmatia Superior ... en todos los países situados por encima del Ponto [el mar Negro], en el Cáucaso ... y en las tierras que quedan más allá del Oxus ... no se ven escultores ni pintores, fabricantes de perfumes, cambistas ni poetas.

Las inapreciables comodidades de las poblaciones sedentarias y urbanas no podían encontrarse «en los arrabales del mundo».[6]

Se trataba de una idea pesimista que compartían casi todos los contemporáneos griegos y romanos de Bardaisán, propia de un hombre a cuyo alrededor se extendían dos grandes imperios, el romano y el persa. Estos dos estados controlaban casi toda la tierra colonizada de Europa y del Asia occidental. Ambos estaban empeñados en mantener viva entre sus súbditos la creencia de que sus costosos esfuerzos militares tenían por objeto la defensa del mundo civilizado frente a la barbarie. Según reza una notificación diplomática de finales del siglo VI enviada al emperador de Bizancio por el rey de reyes,

> Dios hizo que todo el universo quedara iluminado desde el principio por dos ojos [esto es, los romanos y los persas]. Pues estas dos potencias supremas se encargan de aplastar a las tribus más indómitas y belicosas, y regulan y guían en todo momento el paso de los hombres.[7]

Para un especialista en geografía humana del hemisferio occidental, esta frase contiene cierto grado de verdad. Desde los campos de Andalucía y el Norte de África, dedicados al cultivo intensivo de cereales, pasando por Egipto, el Creciente Fértil y las ricas, aunque no tan extensas, zonas de cultivo que flanqueaban las montañas de Irán y del Asia Central, la vida sedentaria —tal como la habría concebido un hombre como Bardaisán— se condensaba en una especie de grandes oasis diseminados aquí y allá, separados los unos de los otros por estepas desoladas. Los grandes imperios de la época se disputaban el control del mayor número posible de esos oasis. La historia política de Europa y del Asia occidental durante este período se vio dominada precisamente por esa lucha. En el año 200, en tiempos de Bardaisán, Roma había unido los extremos occidental y oriental de la cuenca mediterránea, y posteriormente absorbería la zona occidental del Creciente Fértil. Mesopotamia, no obstante, permanecería en gran medida fuera del alcance de los romanos, aunque la ciudad natal de Bardaisán, Edesa, quedara anexionada al Imperio en fecha temprana. La parte norte de Mesopotamia, incluida Edesa, aunque desde el punto de vista militar fuera una región fronteriza, objeto de disputa de los ejércitos de Roma y Persia, constituía una zona cultural uniforme. Era el perno que unía Oriente y Occidente. Dada su condición de centro de una región de cultura mixta muy avanzada, el horizonte de los habitantes de la Mesopotamia septentrional se extendía desde el Mediterráneo hasta el Asia Central. A partir de 240 los sasánidas unieron la parte sur de Mesopotamia con Irán y el Asia Central. Y a partir de 410 las provincias occidentales del Imperio romano quedaron fuera del control de los emperadores con una facilidad asombrosa. Pero éstos habían descubierto ya una «nueva Roma» en Constantinopla. El Mediterráneo oriental, el mar Negro y el extremo occidental del Oriente Próximo demostraron que ellos solos bastaban para sostener a un Imperio «romano» que creía poder arreglárselas perfectamente sin Roma. Por último, a partir de 640, las conquistas árabes volvieron a unir las regiones que hasta entonces se habían repartido Roma

y Persia, constituyendo el imperio más grande creado en tiempos pretéritos. Formado por una galaxia de viejos territorios, que se extendía desde Andalucía hasta el Turquestán, el Imperio islámico del califa Harun al-Rashid (788-803) dejaría chico al de su contemporáneo, Carlomagno (768-814), recién establecido en el extremo noroccidental de Eurasia.

Sin embargo, en sus relaciones con el mundo «bárbaro» que rodeaba a los países civilizados, el destino de la Europa occidental sería muy distinto del de los países del Norte de África y el Oriente Próximo. No debemos olvidar que el adjetivo «bárbaro» quería decir muchas cosas para Bardaisán y sus contemporáneos. Podía significar simplemente «extranjero», persona vagamente inquietante o incluso fascinante, perteneciente a una cultura distinta y a un grupo lingüístico diferente: según este criterio, para un individuo como Bardaisán los persas e incluso los romanos eran «bárbaros». Pero el adjetivo «bárbaro», en el sentido más peyorativo del término, significaba en realidad «nómada». Los nómadas eran los grupos humanos situados en el extremo inferior de la escala de la vida civilizada. Se creía que el desierto y las tierras cultivadas mantenían una relación de hostilidad ancestral e insalvable, en virtud de la cual el desierto, siempre que podía, intentaba dominar y destruir la tierra cultivada.

En el Norte de África y en el Oriente Próximo la realidad era naturalmente muy distinta de lo que presumía un estereotipo tan melodramático como este. Casi siempre, pastores y agricultores habían vivido juntos, en una simbiosis constante y provechosa. Comparados con las sólidas estructuras de las ciudades e incluso las aldeas, los nómadas eran desde el punto de vista demográfico y social tan ligeros como el polvo en suspensión. Periódicamente, se colaban y se escapaban por las rendijas de las civilizaciones sedentarias en determinadas épocas del año. Constituían una subclase no por despreciada menos útil, condenada, por las duras condiciones del nicho ecológico que controlaba, a seguir como si viviera en otro planeta, presa dentro de una cultura y un estilo de vida específicos. Se daba por supuesto que aquella escoria de la humanidad, aunque a veces pudiera resultar irritante, nunca llegaría a constituir una amenaza permanente para los grandes imperios de las civilizaciones sedentarias, y mucho menos aún pudiera llegar a suplantarlos. Las conquistas árabes del siglo VII y la ulterior fundación del Imperio islámico pillaron por sorpresa a casi todos sus contemporáneos.

No cabe decir lo mismo, en cambio, de las frías llanuras del norte, que irían desde la *puszta* húngara a las estepas del Asia Central e interior pasando por el sur de Ucrania. Las condiciones de esta zona favorecían la aparición intermitente de imperios nómadas agresivos y bien organizados. La fina hierba de las estepas criaba en poco tiempo y a un coste mínimo caballos veloces y vigorosos. Estos animales tan abundantes, utilizados para la guerra, daban a los jinetes nómadas la terrible apariencia de una nación en armas, dotada de una movilidad extraordinaria. Una confederación de ese tipo fue la que penetró en el Cáucaso y se adentró en los valles de Armenia a mediados del siglo IV:

> Nadie podría contar el inmenso número de los contingentes de caballería, [así que] cada hombre recibió la orden de llevar encima una piedra y arrojarla al suelo ... hasta formar un gran montón ... temible signo [dejado] para el día de mañana, de suerte que pudieran comprenderse los acontecimientos pretéritos. Y por doquiera que pasaran, dejaban aquellas marcas en todas las encrucijadas que encontraban en su camino.[8]

La visión de aquellos túmulos no podía por menos de grabarse en la memoria de las gentes. Si por una parte los nómadas de Arabia y del Sahara no produjeron nunca mayor impresión en los monarcas del mundo civilizado, la contemplación del mundo nómada del norte los llenaría de ansiedad.

A pesar de todo, por tremendos que pudieran ser los imperios nómadas de las estepas, fueron siempre un fenómeno intermitente. Para que el nomadismo fuera eficaz era preciso que hubiera un máximo de familias dispersas, cada una encargada de llevar la iniciativa a la hora de dirigir sus rebaños a los pastos más ventajosos, y una mínima interferencia de la autoridad central. Pasar de pastores de ganados dispersos a pastores de seres humanos por medio de la conquista y el saqueo al mando de un solo caudillo fue entre los nómadas casi siempre un fenómeno anormal y generalmente breve. En cualquier caso, un señor de la guerra tan poderoso como Atila (434-453) pronto descubriría que su capacidad de aterrorizar a los habitantes de las zonas sedentarias se hallaba sometida a «cortes» automáticos. Cuanto más lejos estuvieran los nómadas de sus estepas natales, menos acceso tenían a los pastos que les proporcionaban ese inmenso excedente de caballos en el que se basaba su supremacía militar.

En consecuencia, las confederaciones de pueblos nómadas, como la de los hunos en el siglo V o la de los ávaros en los siglos VII y VIII, tendieron a hacerse sedentarias al cabo de unas cuantas décadas de espectacular exaltación patriótica. Fueron como un frío banco de niebla que se depositase en el horizonte oriental de Europa. A la larga, lo que vino tras ellos no fue el fin del mundo, como muchos se temían; antes bien lo que dejaron tras de sí fue el rastro de los amplios espacios que se abrían a sus espaldas. Fueron los adelantados de un universo internacional con cuyos inmensos horizontes prácticamente no podían competir los grandes imperios sedentarios del sur. Hasta la corte danubiana de Atila llegaron los finos granates originarios del norte de Afganistán, engarzados en complicadas filigranas y labores de orfebrería en las que cabría ver un eco de las fieras asustadas y los aguerridos dragones del Asia Central o China. A mediados del siglo V ese tipo de adornos constituía una «moda bárbara» internacional, signo de elegancia y elevada categoría social que podía llevar lo mismo un general romano que un reyezuelo local. La cetrería llegó a Europa procedente del Asia Central precisamente en esa misma época; y en el siglo VIII un adelanto tan decisivo como el uso del estribo se propagó entre los soldados de caballería de los pueblos occidentales a raíz de los contactos entre lombardos y ávaros en la región situada entre el Danubio y el Friul. Casi hasta el final del período que aquí nos ocupa, el gobernador ávaro que estaba al mando de la comarca de Viena siguió llevando un nombre que en realidad

era un eco lejano del título oficial ostentado por un gobernador de provincia chino.

En cualquier caso, sin embargo, el universo de los nómadas siguió siendo para la Europa occidental una realidad remota, aunque inquietante. Curiosamente las relaciones con los «bárbaros» siguieron una evolución muy distinta. Para un natural del Oriente Próximo la yuxtaposición de regiones «colonizadas» y zonas «bárbaras» tenía mucha importancia. Pero ese concepto no podría aplicarse propiamente al hablar del *limes* romano de Britania o el Rin. La ideología del mundo sedentario hacía pensar en la existencia de un abismo que separaría a la población establecida dentro de las fronteras del Imperio de los bárbaros que se hacinaban fuera de ellas. La vida de estos últimos se presentaba como si no tuviera comparación con la de las gentes civilizadas, como si fuera la misma que la de los nómadas de las estepas o el desierto. Esos bárbaros, sin embargo, no tenían nada que ver con los nómadas. En la Europa noroccidental no se daba el fuerte contraste ecológico entre desierto y tierras cultivadas que permitía a las poblaciones sedentarias del Norte de África y el Oriente Próximo sentirse tan distintas de sus vecinos «bárbaros». Lo que ocurría más bien era que el paisaje romano y el no romano se confundían de un modo casi imperceptible, dentro de una misma zona templada.

A pesar de algún que otro contraste notable del terreno, que resultó sorprendente a los observadores romanos —en particular los sombríos y primitivos bosques de Germania—, los países situados más allá de las fronteras del Imperio se hallaban habitados por pueblos que compartían con los habitantes de las provincias romanas —de Britania, la Galia o Hispania— los mismos fundamentos básicos de toda sociedad agraria. Lo mismo que éstos, eran campesinos. Lo mismo que éstos, para ganarse el pan tenían que sostener una dura lucha con la tierra, «madre de los hombres», a menudo cruel y traicionera. También su número de habitantes era escaso, aunque desde luego la población estaba más dispersa. Vivían en granjas y aldeas aisladas, separadas unas de otras por grandes tramos de bosques imponentes y tierras baldías. Las aldeas que han sido excavadas por los arqueólogos raramente superaban, a lo que parece, los trescientos habitantes. No obstante, como puede verse en el yacimiento de Feddersen Wierde, situado cerca de Bremerhaven, en la costa septentrional de Alemania, podían ser asentamientos estables, dispuestos con bastante orden; la existencia de graneros y edificios grandes habla de una progresiva diferenciación social a lo largo de los siglos. Los habitantes de la costa del mar Norte, en Frisia, más allá de los últimos puestos y guarniciones romanos, defendían sus tierras de labor de los embates del agua del mar con la misma pericia y tenacidad que sus vecinos del otro lado del océano, los campesinos britanos de Fenland, nominalmente «romanos». Los bárbaros eran capaces de realizar importantísimas labores de metalurgia, pero todos esos trabajos pasaban prácticamente desapercibidos para los romanos, por cuanto se llevaban a cabo en las herrerías de aldeas minúsculas, totalmente al margen de las grandes estructuras políticas y comerciales que permitían a los romanos acumular tanta producción metalúrgica —y con unos efectos tan letales— en el armamento de sus legiones.

Un papel esencial entre estos pueblos era el que desempeñaba la ganadería, actividad que fomentaba unos tipos de asentamiento más dispersos. Daba asimismo pie entre las clases altas a una intensa rivalidad por la posesión de cabezas de ganado, como demuestran los grandes robos de reses que aparecen en los poemas épicos irlandeses o los solemnes tributos pagados en cabezas de ganado que expresaban el poderío de los caudillos germanos. Entre los romanos la actividad pecuaria no parece que estuviera tan arraigada. La ganadería permitía indudablemente un acceso mayor a la ingestión de proteínas, en forma de carne y de productos lácteos, de lo que era habitual entre los campesinos del mundo mediterráneo, disciplinados, pero mal alimentados. De ahí la idea constante entre los romanos de que los «bárbaros» del norte eran una reserva inagotable de guerreros ágiles y peligrosamente bien alimentados. Los germanos —decía en el siglo v un médico de Constantinopla— comen grandes cantidades de carne. Por eso tienen más sangre en las venas y, en consecuencia, no les asusta perderla; no es de extrañar —añade— que salgan tan buenos soldados. Y, sin embargo, cuando los aldeanos y granjeros germanos tuvieron que enfrentarse a pueblos auténticamente nómadas, como los hunos, no dudaron en ningún momento de cuál era el mundo al que pertenecían: eran pueblos agrícolas, la prolongación septentrional de una economía campesina que se extendía, sin solución de continuidad significativa, desde el Mediterráneo hasta el sur de Ucrania. En 374, cuando los visigodos de Moldavia y Ucrania empezaron a ser sometidos por los hunos y a ser víctimas de sus incursiones de saqueo, su primera reacción fue pedir permiso para instalarse en el Imperio romano. Lo que de un modo tan burdo ha venido llamándose la «invasión de los bárbaros» fue en realidad un proceso controlado de inmigración de agricultores despavoridos, que pretendían unirse y confundirse con otros labradores iguales que ellos que vivían en el lado sur de la frontera.

La ideología expresada por autores como Bardaisán se hallaba muy difundida entre la gente culta del mundo grecorromano. «Supongo —decía el famoso médico griego Galeno de Éfeso, contemporáneo de Bardaisán, aunque un poco más viejo— que entre mis lectores no habrá más germanos que osos o que lobos.»[9] A despecho de semejantes opiniones, entre el *limes* romano de Britania, el Rin o el Danubio y los «bárbaros» no existía ningún abismo social o ecológico insalvable. La realidad era más compleja de lo que pudieran dar a entender los estereotipos romanos acerca de los «bárbaros». La llegada del Imperio romano a la Europa noroccidental desencadenó un proceso cuya culminación se produjo de manera inexorable —aunque en gran medida también inesperada— precisamente en la época que estamos estudiando. La historia del Imperio romano en Occidente que todos conocemos vino acompañada de otra historia alternativa, consistente en la creación paulatina de un «nuevo» mundo bárbaro, completamente distinto de las sociedades de la Edad del Bronce propias del período inmediatamente anterior. Y en el siglo v d.C. ese nuevo mundo se vería a sí mismo convertido en dueño de las zonas fronterizas que, según la ideología romana, se suponía que marcaban el límite exterior del mundo civilizado.

Durante los siglos I y II, el establecimiento de grandes ejércitos romanos en las fronteras y la fundación en sus cercanías de ciudades al estilo latino trajeron consigo una riqueza y una demanda de alimentos y mano de obra que revolucionaron por completo el mundo rural de la Galia, Britania y las provincias danubianas. En la desembocadura del Rin, una población de menos de 14.000 habitantes tuvo que hacer sitio a una guarnición de más de 20.000 legionarios. Las necesidades alimentarias de las guarniciones de la Britania septentrional obligaban a cultivar ininterrumpidamente más de 12.000 hectáreas de terreno. Para montar las tiendas del ejército romano en Britania se necesitaban anualmente las pieles de 12.000 cabezas de ganado. Y así surgió una nueva sociedad «romanizada» para satisfacer unas demandas hasta entonces desconocidas y en constante aumento.

Al otro lado del *limes*, los asentamientos establecidos seguían siendo pequeños. Según el criterio romano, las sociedades bárbaras «carecían de Estado». Fuera de las confederaciones de guerreros, de carácter puramente ocasional, toda forma de autoridad que excediera los límites del poblado era en ellas extremadamente frágil. Incluso en muchas regiones los poblados eran poco más que un conjunto de alquerías más o menos próximas. La familia y sus tierras, agrupadas en alquerías aisladas, constituían las unidades básicas —por lo demás minúsculas— de la sociedad. En las ciudades recién fundadas del lado romano de la frontera, por el contrario, iban congregándose aglomeraciones de población humana desconocidas hasta entonces. Tréveris, Londres, París o Colonia, ciudades de más de 20.000 habitantes, constituían un mero eco en los confines del norte de la vida urbana propia del mundo mediterráneo, capaz de soportar aglomeraciones humanas de una densidad sin precedentes: Roma tenía una población que rondaba el millón de personas; y la población de ciudades como Alejandría, Antioquía y, posteriormente, Constantinopla, se contaba por cientos de miles de habitantes.

La población media de la mayoría de las ciudades de las provincias romanas de Occidente rondaba normalmente los 5.000 habitantes. Según los criterios imperantes en la actualidad, eran simples «agrociudades»; pero las gentes que vivían en ellas se hallaban atrapadas en una red de colectividades interrelacionadas. El poder de un soberano universal, distante y de carácter semidivino, se hallaba representado por el gobernador provincial y el personal a su mando. Fuera de sus soldados, el emperador disponía de pocos servidores. Comparado con cualquier Estado moderno, el Imperio romano poseía una cantidad de empleados gubernamentales curiosamente baja: incluso en una provincia tan férreamente controlada como Egipto, la proporción de funcionarios imperiales respecto del total de la población era de uno a diez mil. La realidad del Imperio se sostenía más bien con carácter permanente sobre la base del *ordo*, o consejo municipal legalmente constituido de las diversas ciudades. Organismo formal, del que formaban parte entre treinta y cien individuos pertenecientes a las familias más ricas de la comarca, se consideraba al *ordo* responsable de la gobernación de la ciudad y de la recaudación de impuestos del territorio que se le asignara. En tiempos de paz —o de menor precaución por parte del gobierno

imperial—, esas elites ejercían un control prácticamente absoluto sobre sus respectivos territorios a cambio de mantener la paz en las ciudades y de suministrar una cuota regular de impuestos destinados al mantenimiento del ejército. El cobro de tributos no era, por lo tanto, un mero fenómeno recurrente impuesto desde arriba: era una actividad delegada, de tal suerte que podía convertirse en un medio de vida para los miembros más destacados de cada localidad. En el Egipto del siglo IV, por ejemplo, uno de cada tres habitantes de las poblaciones más grandes se ocupaba de un modo u otro de la administración fiscal y del mantenimiento de la ley y el orden. El gobierno romano no era muy fuerte, según los criterios habituales de hoy día, pero, precisamente según esos mismos criterios, llegaba curiosamente a todas partes.

Aquellas ciudades no eran tan impersonales como las modernas. Sus habitantes se hallaban agrupados en células relativamente pequeñas, que componían toda una colmena de barrios y de asociaciones de carácter voluntario: sociedades funerarias, grupos cultuales, clubes de seguidores de los artistas del circo, o asociaciones privadas formadas por mercaderes. Todas esas agrupaciones de carácter voluntario, llamadas *collegia*, raramente contaban con más de cien miembros y aprovechaban todas las ocasiones solemnes o de naturaleza ceremonial para mostrarse en público. Se suponía que su lealtad fuera absolutamente entusiasta. Junto con las barriadas urbanas, perfectamente organizadas, los *collegia* desempeñaban un papel esencial como medio de control social de una población urbana por lo demás conscientemente poco controlada por el gobierno.

En las zonas rurales la vida era más sencilla. Pero en toda la Europa occidental la tremenda realidad del Imperio fue imponiendo paulatinamente su enorme influencia sobre el campo. La sociedad agraria fue condensándose en estructuras cada vez más sólidas, cuya finalidad era facilitar la permanente explotación de las gentes encargadas de cultivar la tierra. Por detrás de la frontera, en las regiones del norte de la Galia, las grandes villas, dedicadas a la producción de grano —cuyos propietarios llegaron incluso a experimentar el uso de máquinas cosechadoras rudimentarias—, se hicieron con el control de unos campesinos cada vez más dóciles. Las nuevas provincias occidentales pasaron a formar parte, junto con las del Mediterráneo y las del Oriente Próximo, de un mismo sistema imperial en el que, desde tiempo inmemorial, las miserias de la vida quedaban resumidas en la doble penalidad que suponían el pago del arriendo y el pago de los tributos:

> Cuando un individuo sale al campo y se encuentra con el administrador, es como si se encontrara a un león. Cuando va a la ciudad y se encuentra con el recaudador de impuestos, es como si se encontrara a un oso. Cuando entra en su casa y ve a sus hijos e hijas hambrientos, es como si le mordiera una serpiente.[10]

A pesar de las quejas, por lo demás constantes, de la población, las cargas tributarias del Imperio romano no eran en realidad excesivas: no ascendían ni

siquiera al 10 por 100 de la producción agrícola. Pero, eso sí, eran inflexibles. Llegaban cada año, siendo finalmente determinadas en períodos fiscales de quince años llamados *indicciones*. El tiempo, incluso el de las aldeas más remotas cuyos habitantes seguían viviendo como lo habían hecho sus antepasados de la Edad del Bronce, era medido con arreglo a los patrones romanos, esto es, con arreglo al patrón marcado por los impuestos.

Lo que los hombres de la época no fueron capaces de ver fue la otra cara de este desarrollo. La frontera del Imperio, establecida con el fin de separar el mundo romano de las míseras tierras situadas al norte, acabó convirtiéndose inconscientemente en el eje en el que venían a converger el mundo romano y el bárbaro. Como si se tratara de la vasta depresión formada por un gélido bloque de hielo, las fronteras del Imperio romano, mantenidas a costa de un gasto enorme de riquezas y de asentamientos, crearon una zona de captación en la que poco a poco fue confluyendo la vida económica y cultural de las tierras situadas más allá de la línea fronteriza. Las guarniciones romanas dispuestas a lo largo del estuario del Rin acudían a comprar grano y ganado a los territorios no romanos. Las primeras frases escritas en latín procedentes del otro lado de la frontera romana que conocemos corresponden a una orden de compra de una vaca frisona, descubierta cerca de Leuwarden, al norte de Holanda. Escrita en el latín macarrónico propio de un provinciano, esta tablilla de madera es la precursora directa de los sencillos cuadernos de ejercicios, llenos de copias de los Salmos, escritos cinco siglos más tarde en Irlanda. La difusión de préstamos lingüísticos latinos en alemán y antiguo irlandés; la recurrencia de motivos romanos en las obras de orfebrería de Jutlandia; o el hecho de que el *ogham*, la escritura arcaica tallada en los bordes de planchas de madera o en piedras erigidas a lo largo del campo irlandés, siguiera la caracterización de las consonantes propuesta por los gramáticos latinos, son detalles que ponen de manifiesto los cambios que paulatinamente fueron produciéndose en el mundo bárbaro debido a la fuerza de atracción ejercida por la inmensa mole del vecino Imperio romano.

Lo que ha venido llamándose habitualmente «invasión de los bárbaros» no fue el derrumbamiento de las fronteras que protegían la civilización romana por parte de unos pueblos primitivos pertenecientes a un mundo completamente extraño. Más bien lo que ocurrió fue que en esa época fueron adquiriendo una importancia progresiva aquellas regiones en las que romanos y no romanos llevaban ya largo tiempo tratándose de igual a igual hasta formar un «terreno intermedio» desde el punto de vista social y cultural. Dicho cambio se llevaría a efecto no sin grandes sufrimientos y derramamiento de sangre. Por poner un ejemplo de mediados del siglo v: la primera vez que san Patricio fue a Irlanda no lo hizo por voluntad propia. De hecho fue llevado hasta allí con violencia a raíz de una incursión efectuada en el norte de Britania para capturar esclavos. Aquel joven que habría podido seguir puliendo su latín en las escuelas romanas de Britania se vio de pronto cuidando cerdos en las costas azotadas por la lluvia del condado de Mayo. Lo cierto en cualquier caso es que su ulterior regreso a Irlanda y la paulatina implantación del cristianismo en la isla, hasta

entonces totalmente ajena al mundo romano, se debieron al hecho de que mientras tanto el mar de Irlanda se había convertido en el «Mediterráneo del norte» celta; así pues, las costas romanizadas de Gales y del norte de Inglaterra se hallaban unidas a Irlanda y a las islas occidentales de Escocia hasta constituir un único ámbito que no tenía en cuenta los límites del Imperio romano existentes hasta entonces. Exactamente por esa misma época, el reino de los francos creado por Clodoveo supuso una vuelta a los tiempos anteriores a Julio César, a la época en la que los reyes guerreros dominaban las dos riberas del Rin, uniendo Germania con la «Bélgica», es decir, con las regiones septentrionales de la Galia.

A partir del año 500, el telón de fondo que acompañaría a la propagación del cristianismo por todo lo que había sido la frontera romana en la Europa occidental sería el de un «terreno intermedio» cada vez más amplio, formado por la conjunción de las regiones «romanas» y «bárbaras». Hacia el año 700 ya nada tenía de extraño que algunas de las obras de erudición escritas en el latín más pulido de la época se produjeran en los monasterios fundados por los reyes y aristócratas sajones en la zona otrora fronteriza situada entre York y el Muro de Adriano. Y es que la Jarrow o la Monkwearmouth de Beda el Venerable (muerto en 735) o las espectaculares fundaciones del obispo Wilfrido (muerto en 709), lejos de ser oasis milagrosos de cultura «latina» perdidos en los extremos más alejados de la tierra, se hallaban, por el contrario, en el centro de todo un nuevo mundo independiente: un mundo noroccidental que estaba situado allí donde más cerca quedan el mar de Irlanda y el mar del Norte, en la zona correspondiente al norte de Inglaterra. Descollaban como centros de erudición en un nuevo ámbito cultural que se extendía desde el condado de Mayo a Baviera. Hacia el año 800, el avance del poderío franco durante el reinado de Carlomagno trajo consigo la unión de este nuevo «terreno intermedio» con Italia y el Mediterráneo. Para bien o para mal, una forma de cristianismo católico definida de un modo muy peculiar acabó convirtiéndose en la religión común y obligatoria de todas las regiones —mediterráneas y no mediterráneas— que habían ido fusionándose hasta formar la Europa occidental posromana. Comparados con el proceso en virtud del cual las grandes regiones de la Europa central y noroccidental fueron unidas lenta, pero inexorablemente, a lo que antes había sido el territorio del Imperio romano, formando parte de un mismo catolicismo, que pronto incluiría también a la península escandinava y muchas zonas de la Europa del este, los éxitos alcanzados por esa misma época por los nestorianos y maniqueos en China y el Asia interior cabría calificarlos de olillas superficiales o leves golpes de viento sobre el inmenso y plácido océano del Asia no cristiana. Precisamente ese es el proceso que vamos a seguir en nuestro estudio, por tratarse efectivamente de un momento crucial de la «construcción de Europa».

Pero no nos precipitemos. En los dos próximos capítulos volveremos a analizar la naturaleza del cristianismo tal como se desarrolló en los territorios de un Imperio romano que ya había dejado de ser lo que era en el período que va del año 200 al 400.

CAPÍTULO DOS

Cristianismo e Imperio

BARDAISÁN MURIÓ HACIA EL AÑO 222. El *Libro de las leyes de los países* defendía la posibilidad del cambio. El vasto conjunto aparentemente inamovible de costumbres locales siempre podía verse sometido a la voluntad del individuo —sobre todo cuando éste, si era cristiano, abrazaba la «ley universal del Mesías»— y a las medidas de obligado cumplimiento adoptadas por los gobernantes, que a menudo modificaban las costumbres de sus países. El siglo sucesivo demostró que Bardaisán tenía razón. Fue aquella una época caracterizada por la reorganización y los cambios radicales. A partir de 224 los monarcas sasánidas de Irán convirtieron el reino un tanto deshilvanado de los partos en un imperio formidable. También el Imperio romano volvió a levantar cabeza debido al gran fortalecimiento experimentado por el poder de los emperadores tras un largo período de crisis.

La reanudación de la guerra en todas las fronteras romanas y la aparición en el Oriente Próximo del Imperio sasánida como firme rival del poderío de Roma, en nada inferior a ella desde el punto de vista militar, pusieron de manifiesto que las estructuras del Imperio romano que habían venido utilizándose hasta la fecha eran inadecuadas. Ya no era posible seguir delegando los poderes del gobierno local en unas elites de mentalidad tradicionalista a cambio de unos impuestos que apenas alcanzaban el 5 por 100 del excedente agrícola. En realidad aquel sistema había permitido a un pequeño grupo de individuos —un 3 por 100 de la población, que poseía la cuarta parte de todas las tierras del Imperio y un 40 por 100 de su riqueza líquida— controlar las ciudades y adoptar en sus localidades respectivas el papel de representantes del benevolente gobierno de un remoto emperador.

El lector moderno, siguiendo la opinión autocomplaciente y bien articulada de las elites de los siglos I y II, suele identificar esta forma de gobierno indirecto —que, por lo demás, nada tiene de singular— con el apogeo de la civilización del Imperio romano, aunque, en realidad, a lo sumo habría sido una suspensión fortuita de la condición normal de cualquier sistema imperial. A partir de 238, todas las clases sociales del mundo romano tuvieron que hacer frente a las realidades cotidianas y más desagradables del Imperio. Entre 238 y 270, la bancarrota, la fragmentación política y las constantes derrotas de los grandes ejércitos romanos pusieron de manifiesto la tremenda desidia e incuria en la que había venido basándose el antiguo sistema de gobierno. Lo curioso

no es que se viniera abajo, sino la rapidez y la determinación con las que se puso en práctica el nuevo sistema, tras una generación de dolorosa incertidumbre. El Imperio romano sobre el que reinó Diocleciano de 284 a 305 —quien para asegurarse un control más riguroso de todas y cada una de sus regiones delegó el gobierno de éstas en un conjunto de coemperadores, creando la llamada «tetrarquía»— era un imperio en el verdadero sentido del término. El emperador y sus servidores asumieron unas responsabilidades que, en los siglos anteriores, habían sido delegadas en grupos de interés de ámbito exclusivamente local.

El Imperio romano así restaurado se caracterizaría por ser una sociedad sumamente inestable, ansiosa de que volvieran a imponerse la ley y el orden. *Reparatio* y *renovatio* se convertirían en los eslóganes de la época. No era, sin embargo, una sociedad irremediablemente empobrecida. Pese al gran desarrollo del ejército y de la burocracia imperial, la carga tributaria no superaba en su totalidad el 10 por 100 del excedente agrícola, tasa que se adecuaría perfectamente a las capacidades de cualquier comunidad campesina. En Anatolia, por ejemplo, el volumen de los impuestos alcanzado en tiempos de Diocleciano siguió siendo prácticamente el mismo hasta el final del Imperio otomano. Lo único que había cambiado era la presencia del Imperio propiamente dicho. Las elites perdieron las ventajas de riqueza y estatus de las que a nivel local habían venido disfrutando en exclusiva. La corte imperial pasó a ser la fuente directa y omnipresente de honores de todo tipo. En cuanto a las ciudades, prosperaron únicamente en caso de que siguieran siendo centros de gobierno. Constantinopla, fundada en 327 por el emperador Constantino, se convirtió nada menos que en la «nueva Roma»: era la propia Roma, la «ciudad soberana», que se hacía presente a toda la mitad oriental del Imperio. En todas las provincias habría una *metrópoli*, una «ciudad madre», que se convertiría en capital permanente de la región, dejando a las demás ciudades en la sombra. En muchas regiones significativas —como, por ejemplo, en las provincias danubianas— se puso de manifiesto que el gobierno imperial podía incluso seguir funcionando sin ciudades. El poder imperial podía basarse directamente en los bienes raíces. En Panonia, la zona que circunda al lago Balatón, las grandes villas imperiales dominaban la campiña como «ciudades soberanas» en miniatura, rodeadas de torres y altas murallas que eran símbolos amedrentadores de autoridad y seguridad en un mundo que, aunque fuera brevemente, había logrado recuperar el orden.

La extensión del Imperio romano supuso un acercamiento de sus extremos superior e inferior. Aurelio Isidoro era un prudente granjero natural del Fayum, en Egipto. Entre los años 297 y 318 se vio envuelto en las convulsiones que anualmente provocaban la recaudación y distribución de los impuestos imperiales. Aunque Isidoro era analfabeto, llevaba un cuidadoso registro de todos los documentos relacionados con el fisco: listas de los bienes imponibles, reiteradas solicitudes dirigidas a «Su Excelencia» —esto es, al representante local del gobierno central—, e incluso un edicto del emperador Diocleciano, en el que se explicaban, en un estilo retórico de altos vuelos, las ventajas del nuevo sistema

tributario. Este tipo de documentos sólo se han conservado en las secas arenas de Egipto, pero debieron de existir en todas partes, y probablemente hubiera muchos del mismo estilo en las casas de numerosos ciudadanos relativamente modestos de las diferentes provincias del Imperio. Podemos ver en ellos un sistema político que se vio obligado a movilizar el interés y la lealtad de todos sus súbditos.

Las sociedades que se ven sometidas a grandes tensiones normalmente se tranquilizan si, cuando menos, hay un aspecto de su vida habitual que no sufre ninguna transformación. Los habitantes del Imperio romano y de los territorios adyacentes se dieron cuenta de que podían seguir contemplando un panorama religioso conocido ya desde tiempo inmemorial. El Imperio de Diocleciano respondía a una sociedad eminentemente politeísta. Se consideraba de sentido común que hubiera múltiples divinidades y que esas divinidades exigieran un culto que se manifestaba mediante gestos de reverencia y gratitud concretos y visibles públicamente. Los dioses estaban ahí. Eran los compañeros invisibles y eternos del género humano. El conocimiento de los dioses y de todo aquello que les gustaba y no les gustaba solía ser objeto de la memoria social de cada lugar, mantenida viva gracias a una serie de ritos y gestos transmitidos de padres a hijos. La *religio*, el culto apropiado de cada divinidad, comportaba un reforzamiento —e incluso una idealización— de la cohesión social y exigía la transmisión de las tradiciones dentro del seno de la familia, en las comunidades locales, y en la memoria de las ciudades y naciones orgullosas de su pasado, respaldado por siglos y siglos de historia. Los dioses no eran desde luego meras abstracciones vanas. Se trataba de seres vibrátiles, cuyos ordenamientos inferiores compartían el mismo espacio físico que los hombres. Afectaban a todos los aspectos del mundo natural y de los núcleos humanos. Se pensaba que ciertos dioses eran superiores a otros. La *religio* que recibían esos dioses supremos dependía, en gran medida, de la imagen de sí mismos que tuvieran sus adoradores. Los filósofos místicos echaban de menos a unos dioses superiores y, por encima de ellos, aspiraban a la fusión con el Uno, con la fuente embriagadora y metafísicamente necesaria de todo ser. Ese amor extremado implicaba una elevación del alma, que se separaba del cuerpo acallando de paso todas las preocupaciones terrenales. Pero dicha experiencia no suponía la exclusión de los demás dioses, que se veían degradados, pero no negados. Los filósofos eran espíritus superiores. No compartían las burdas preocupaciones de la multitud. Pero a nadie se le habría ocurrido negar la existencia de los dioses normales y corrientes, propios de las personas igualmente normales y corrientes. Se pensaba que dichas divinidades habitaban más cerca de la tierra. «Estaban cerca» de sus adoradores, dispuestos a aumentar y a conservar las cosas buenas de la vida a cambio del debido respeto.

Lo que importaba eran las *religiones*, en plural, las múltiples maneras —tradicionalmente admitidas— de mostrar el respeto debido a una muchedumbre de dioses cuya presencia invisible prestaba calor, solemnidad y un toque de eternidad a esa gran colmena de comunidades superpuestas en la que, como hemos

visto, se hallaban incluidos los habitantes del Imperio romano (y sobre todo los que vivían en la sociedad más compleja de las ciudades).

Las diversas *religiones*, naturalmente en plural, respondían a las supuestas alternativas de la fortuna humana y a un elevado sentido de obligación para con las distintas comunidades, algunas de las cuales, como, por ejemplo, el imperio de Roma, parecían tan universales e inamovibles como la propia naturaleza. Así pues, *religio* podía ser tanto un *graffito* escrito en una pared de Ostia con el texto: «Hermes, buen amigo, seme propicio», como la orden impartida a una sacerdotisa egipcia, en la que se le exhorta a acudir al templo del lugar «para realizar los sacrificios habituales por nuestros señores los emperadores y sus victorias, por la crecida del Nilo, el incremento de las cosechas y el saludable equilibrio del clima».[1]

Y para un hombre como Diocleciano, al celebrar el don supremo de veinte años de gobierno estable en un monumento erigido en el Foro romano en 303, la *religio* seguía significando aparecer junto a un altar humeante flanqueado por las figuras omnipresentes de los dioses y rodeado de los animales considerados desde tiempo inmemorial dignos de formar parte de un gran sacrificio. Como declaraba el propio Diocleciano unos años antes: «La antigua religión no debe ser censurada por otra nueva. Pues sería el colmo de la ignominia echar por tierra aquello que nuestros antepasados consideraron de una vez por todas cosas que mantienen y conservan el lugar y el curso que les corresponde».[2]

Nueve años más tarde, el 29 de octubre de 312, el emperador Constantino entraba en Roma tras derrotar el día antes a su rival, Majencio, en la batalla de Puente Milvio, a las afueras de la ciudad. Los altares de los dioses se hallaban dispuestos en el Capitolio para celebrar el sacrificio que debía acompañar a su triunfo. Pero Constantino se dirigió, en cambio, al palacio imperial. Posteriormente hizo saber que había recibido una señal inequívoca del Dios Único de los cristianos. En una carta a éstos escrita algunos años más tarde ponía de manifiesto que sus éxitos los debía únicamente a la protección de ese Dios Supremo. Más de una década después enviaba una carta al joven rey de reyes, Sapor II, en los siguientes términos: «Invoco a ese Dios (Único) de rodillas y me aparto horrorizado de la sangre de los sacrificios».[3]

En 325 Constantino convocó a todos los obispos cristianos de su Imperio a reunirse en Nicea (la actual Iznik, en Turquía, ciudad situada a orillas de un apacible lago, a la misma distancia del mar de Mármara y de las rutas imperiales que provenían de Oriente) para celebrar un concilio «ecuménico» —es decir, «mundial»—, al que también asistiría una delegación simbólica de obispos persas. De ese modo permitía a la Iglesia cristiana verse por vez primera a sí misma cara a cara y aparecer como portadora privilegiada de una ley universal. Constantino fallecería en 337. Había reinado mucho más tiempo que Diocleciano y más incluso que el emperador Augusto. En el año 300 nadie habría podido predecir que escogería a un nuevo dios como protector de su Imperio, y mucho menos aún el éxito constante que caracterizó a su reinado. Ahora es el momento de echar una ojeada a las iglesias cristianas del Imperio romano

y poder así entender el significado que tuvo la decisión de Constantino de adorar a su Dios.

En 312 no podía decirse que el cristianismo fuera una religión nueva. Existía ya desde hacía más de doscientos cincuenta años. El mundo de Jesús de Nazaret y de san Pablo estaba tan distante de los contemporáneos de Constantino como la época de Luis XIV pueda estarlo de nosotros. Los cristianos pretendían que su Iglesia se había visto enzarzada en una lucha ininterrumpida y constante con el Imperio romano pagano. En realidad, el período cuyos comienzos podemos situar en 250 supuso una novedad total y absoluta. Tanto la Iglesia como el Imperio habían cambiado. El Imperio recuperaba la dimensión local. Los emperadores empezaron a implicarse de un modo más directo en los asuntos locales. En cuanto al cristianismo, se convirtió en un problema que afectaba a la totalidad del Imperio. Algunos estallidos de violencia esporádicos a nivel local y la condena de algunos gobernadores provinciales dieron paso a la promulgación de edictos imperiales en contra de la Iglesia en su conjunto. El primero de esos edictos data del año 250. En 303 Diocleciano adoptó una última serie de medidas, llamadas por los cristianos la Gran Persecución, que siguieron en vigor durante otros once años en algunas zonas de Asia Menor, Siria y Egipto. La Gran Persecución supuso el nacimiento del nuevo Imperio y de la nueva Iglesia cristiana.

Pero también la Iglesia había cambiado. Ahora contaba con una jerarquía perfectamente reconocible y unos líderes destacados. En 303, como hiciera anteriormente en 250 y 257, el Estado dirigió su ataque contra los obispos, sacerdotes y diáconos cristianos. Particular atención se prestaría a los obispos, considerados personas de autoridad. Cipriano de Cartago, por ejemplo, fue ejecutado en 258, acusado de «abanderado» de la «facción» cristiana. Si el obispo caía, podía quebrarse la lealtad de toda una comunidad cristiana.

La Iglesia poseía, asimismo, su propio código de leyes, de alcance universal. Y también contra él fueron dirigidos los ataques. Las Sagradas Escrituras cristianas fueron sacadas de las iglesias y quemadas en público. Se sabía que eran los escritos sagrados de la secta, celosamente guardados por sus adeptos. El formato mismo de esas Escrituras hablaba de la inminente llegada de una nueva era. Ya no se trataba de los pesados volúmenes o rollos de la época clásica, sino de *codices*, libros, iguales que los que ahora conocemos, desarrollados rápidamente durante el período de organización. Eran compactos y fáciles de transportar. Estaban confeccionados de tal forma que su contenido resultara terminante y fácil de citar. Eran el vehículo idóneo para la nueva «Ley», que procedía de una fuente mucho más excelsa que el mismo emperador. Podían ser consultados en cualquier sitio y tenían aplicación en todas partes. Mientras que la *religio* de los dioses se hallaba sometida a los caprichos de la memoria local, lo único que hacía falta era abrir un *codex* de la ley de Dios para enterarse de que «Todo aquel que sacrificare a otros dioses será destruido sin remisión».

Por último, y en no menor medida, las autoridades acabaron con las iglesias cristianas. Los cristianos de la época hablaban de sus iglesias como si fueran ya lugares de culto perfectamente visibles, «enormes asambleas que se con-

gregaban en todas las ciudades». Pero esas opiniones comportaban a todas luces una buena dosis de ilusión. Las iglesias cristianas del siglo III probablemente fueran algo bastante más humildes que todo eso, simples salas de reunión dispuestas en la estructura ya existente de las casas. Por ejemplo, la iglesia de Dura Europos, a orillas del Éufrates, fue construida de esa forma hacia 230 para albergar a una congregación de apenas setenta personas. Unos cien metros más abajo, en la misma calle, estaba la sinagoga judía de la ciudad, que era un edificio bastante grande, cubierto de espléndidos frescos que representaban las hazañas de Moisés y de los demás héroes de Israel, con asientos para 120 fieles por lo menos. En época posterior, la basílica cristiana de Aquilea tenía unas proporciones de 37,4 m por 20,4 m, con capacidad para acoger a unas 750 personas. Contemporánea de ese edificio sería la sinagoga de Sardes, grandiosa construcción de 80 m por 20 m, es decir, con capacidad para 1.500 personas por lo menos, que nos habla de una comunidad judía perfectamente asentada, de la que los cristianos eran, por su parte, simples parientes pobres y mal avenidos. Lo importante, en cualquier caso, es que, según la imagen que tenían de sí mismas, las iglesias cristianas eran «lugares de crecimiento». Acogían calurosamente a los conversos y confiaban en su lealtad. Derribar sus paredes, por tanto, suponía poner freno a una institución que no sólo tenía un gran poder de cohesión y exclusión, sino que además se la consideraba generalmente capaz de un crecimiento «desenfrenado».

La Iglesia a la que Constantino dio la paz en 312 era un organismo bastante complejo. Resulta imposible saber cuántos cristianos había por entonces en el Imperio: se ha hablado de un 10 por 100 de la población, concentrado principalmente en Siria, Asia Menor y las grandes ciudades del Mediterráneo romano. Lo cierto es que no tiene sentido el mito romántico, surgido en una época muy posterior, que hace de los cristianos una minoría acosada en todo momento, literalmente obligada a refugiarse en las catacumbas de una persecución incansable. Igualmente, poco de verdad tiene el mito de época actual que quiere presentar los progresos del cristianismo como el avance de una religión de los no privilegiados.

La verdad es que el siglo III fue una época en la que hubo cristianos realmente increíbles, el último de los cuales habría sido ni más ni menos que el propio Constantino. Marcia, la influyente concubina del emperador Cómodo, ya había sido cristiana y había protegido a los obispos de Roma. Bardaisán vivía en la corte y era cristiano. Y se cree que su rey, Abgar VIII de Osroene, había sido un «hombre piadoso», o incluso «creyente». Julio Africano, erudito griego natural de Palestina, también era cristiano. Visitó a Bardaisán, mantuvo una correspondencia con el gran teólogo cristiano Orígenes de Alejandría, y acudió más tarde a Roma para ayudar al emperador a instalar una biblioteca en el Panteón. Una serie de inscripciones descubiertas recientemente han revelado la existencia de un fenómeno más duradero: una pequeña nobleza rural cristiana ya bien establecida en Asia Menor. En el valle del alto Tembris, al suroeste de Ankara, en Turquía, vemos cómo una serie de agricultores nobles, luciendo sus correspondientes arados, junto con sus esposas, provistas de la rue-

ca típica de las mujeres, hablan en sus lápidas funerarias de sí mismos calificándose de «cristianos para con los cristianos». Una ciudad de esa misma comarca llega a jactarse de tener entre sus hijos a un púgil cristiano, llamado «el Merodeador», que, al regresar a su lugar de origen, obtuvo un asiento honorífico en el consejo municipal, tras ganar premios en lugares tan distantes como Brindisi. Hacia el año 300, en Andalucía, un concilio de obispos reunido en Elvira decretaba una serie de normas relativas a los consejeros municipales cristianos cuya función honorífica de «sacerdotes» del culto imperial los obligaba a asistir a los sacrificios ofrecidos al emperador en prueba de lealtad; se hacía asimismo referencia en ellas a sus esposas, que donaban sus vestidos para ser utilizados en las procesiones de los dioses; a los terratenientes que aceptaban de sus arrendatarios primicias consagradas como parte del pago de la renta; y por fin a ciertas mujeres que mataban a sus criados a palos. No cabe, pues, decir que durante los primeros años del reinado de Constantino los cristianos no se hubieran visto todavía tentados por la riqueza, el esclavismo o incluso el poder.

En general, a diferencia de muchas asociaciones comerciales y de numerosas cofradías cultuales —la mayoría de las cuales tenían como requisito la pertenencia a una determinada clase o a un determinado sexo—, la Iglesia cristiana constituía un grupo muy variopinto. En este sentido no se diferenciaría mucho del nuevo Imperio en miniatura: los sectores más altos y más bajos se juntaban e igualaban, al estar ahora ambos sometidos a la todopoderosa ley de un solo Dios. Los que ingresaban en esas iglesias eran exhortados a ver en ellas una asamblea disciplinada. Varones adultos, mujeres casadas con sus hijos, viudas y mujeres solteras, cada grupo estaba cuidadosamente separado del resto y tenía asignado su asiento correspondiente. Los diáconos vigilaban la puerta para inspeccionar a los extraños que quisieran pasar, «y mire asimismo el diácono que nadie murmure, ni se duerma, o se ría o haga señas».

En esas congregaciones no estaban ni mucho menos abolidas las diferencias sociales. Antes bien eran respetadas con una atención sumamente rigurosa y compleja. Si un «hombre que gozara de honra mundana» entraba en una iglesia atestada de fieles, el obispo no debía en modo alguno levantarse para salir a recibirle, a menos que se pensara que «tenía miramientos con las personas». El diácono, sin embargo, debía decir a cualquiera de los jóvenes presentes que le hiciera sitio, «pues también éstos deben ser instruidos y aprender a ceder el puesto a cuantos sean más honorables que ellos». Por el contrario, si el que entraba era un pobre o un menesteroso, la cosa cambiaba por completo: «Búscales tú, obispo, con todo tu corazón un sitio, aunque tú mismo tengas que sentarte en el suelo».[4]

Estas normas, promulgadas por vez primera antes de la Gran Persecución, continuaron vigentes durante muchos siglos en Siria. Y de hecho nos permiten vislumbrar cuáles eran las coordenadas morales y sociales cotidianas en cuyo marco vivían la mayoría de los cristianos en tiempos de Constantino.

Las iglesias cristianas del siglo III no eran en modo alguno lugares en los que el mundo se pusiera al revés. Lo que les interesaba a las gentes de la época

era el mensaje que se predicaba en ellas, y que gracias a ellas llegaba a realizarse. Un mensaje que hablaba de la salvación y el pecado. En este sentido, la aparición del cristianismo sí que supuso la llegada de un movimiento democrático absolutamente insólito y provisto de un potencial vastísimo. Es preciso un esfuerzo notable de la imaginación —saturada por siglos y siglos del lenguaje cristiano posterior— para entender la novedad que suponía pensar que todos los seres humanos se hallaban sometidos a la misma ley universal de Dios y que tenían por igual la misma capacidad de ser salvados si vencían al pecado, ya fuera de forma espectacular o mediante un esfuerzo continuado, salvación que alcanzaban por pertenecer de un modo constante y exclusivo a ese grupo religioso absolutamente único.

La salvación significaba, ante todo y por encima de cualquier otra consideración, la salvación de la idolatría y del poder de los demonios. «La unidad de Dios y la refutación de los ídolos» eran temas que todo cristiano o cristiana seglar tenía la posibilidad de exponer ante los extraños. Toda la tradición antigua quedaba reinterpretada en esa doctrina. En la religión politeísta, los dioses de categoría inferior habían sido tratados como criaturas ambivalentes y caprichosas, capaces de ser unas veces malvados y fáciles de manejar y otras benévolos y poderosos. Los cristianos atacaban a los dioses paganos no negando su existencia; por el contrario, existían, sí, pero todos ellos eran igualmente malos. Todos los dioses, hasta los más excelsos, eran malévolos e indignos de confianza. Los demonios, poderes invisibles y sin rostro, viejos maestros del arte de la ilusión, se limitaban a utilizar los ritos, mitos e imágenes tradicionales del politeísmo a modo de máscaras mediante las cuales alejaban cada vez más al género humano del culto del único Dios verdadero. El politeísmo existía con el único objeto de negar la existencia del Dios verdadero, esto es, el cristiano. Desde el punto de vista de los cristianos de la época de Constantino, el culto que desde tiempo inmemorial se rendía a los dioses en la totalidad del mundo romano era una gran ilusión. Los antiguos ritos por los que el emperador Diocleciano mostraba tanto respeto no eran más que un aparatoso decorado, un telón de teatro colocado entre la humanidad y su verdadero Dios.

Por otra parte, ese Dios no era una realidad distante. Las comunidades cristianas se oponían al mundo politeísta en un frente en el que a cada paso se oían las detonaciones producidas por las diversas demostraciones del poder de Dios. El exorcismo, por ejemplo, era una forma perfectamente habitual de drama religioso. La curación se llevaba a cabo expulsando del cuerpo humano a los espíritus dañinos que lo habían invadido y se habían posesionado de él. Los cristianos utilizaban esta práctica, tan corriente por aquel entonces, para impartir ni más ni menos que toda una lección resumida de la dirección que venía siguiendo la historia del mundo. Cristo ya había destruido el poder de los demonios en el mundo invisible. Ahora todos podían contemplar cómo sus servidores los expulsaban de sus últimos escondites en la tierra. El exorcismo ponía de manifiesto de un modo palpable la retirada —tal como había sido profetizada— de los antiguos dioses, mientras que los demonios, pronunciando a gritos los nombres de las divinidades tradicionales, retrocedían y se apartaban violen-

tamente del cuerpo de los posesos, cada vez que eran conjurados en el nombre de Cristo.

Ni siquiera en los momentos de mayor auge de la Gran Persecución el martirio constituyó un acontecimiento habitual en ninguna región. Pero los que murieron por Cristo lograron que el poder de Dios se hiciera presente de un modo arrollador entre los creyentes. Incluso cuando estaba en prisión, el mártir en potencia constituía un motivo especial de regocijo para la comunidad cristiana: «Consideradlo un santo mártir, ángel de Dios o Dios sobre la tierra ... Pues gracias a él veis al Señor, nuestro Salvador».[5] En un mundo en el que la ejecución constituía una modalidad más de espectáculo público, al que asistía toda la comunidad, el martirio era considerado, desde el punto de vista cristiano, un signo inequívoco de salvación, otorgado por Dios en el centro mismo de las grandes ciudades:

> Hubierais visto a un joven de apenas veinte años de pie, sin cadenas, con los brazos abiertos en forma de cruz ... mientras osos y leopardos casi tocaban ya su carne. Pero no sé cómo sus fauces aún no lograban hacer presa en él, frenadas por una fuerza divina incomprensible.[6]

Esta escena se desarrollaba en el circo de Cesarea de Palestina. La antigua historia de Daniel, enviado por Dios a la cueva de los leones, se confunde con la figura de Cristo y el poder triunfante de la Cruz, en un escenario henchido de asociaciones populares de rivalidad y victoria. El hecho tuvo lugar en 308, es decir, apenas cuatro años antes de que los ejércitos de Constantino, hombre acostumbrado ya a elevar los ojos al cielo solicitando la ayuda de «una fuerza divina incomprensible», se enfrentaran a sus enemigos en el Puente Milvio.

Para el cristiano normal y corriente la única victoria posible en todo momento era la victoria sobre el pecado y, en último término, sobre la muerte. El funeral cristiano era una procesión triunfal, una ceremonia llena de hábitos blancos y lámparas resplandecientes. La sepultura era un descanso, un *koimētērion* —palabra griega que, según su uso cristiano, ha dado origen a nuestro «cementerio»—, en el que el difunto y las personas congregadas en torno a su tumba, podían degustar un aperitivo del *refrigerium*, el ameno refresco del paraíso de Dios. Para la comunidad de los vivos, sin embargo, el pecado era la preocupación más acuciante. Y en la Iglesia primitiva, el pecado —pese a los prejuicios que actualmente puedan tenerse contra este concepto— era una noción muy concreta y además muy provechosa. Proporcionaba al hombre de la época un lenguaje en gran medida nuevo y absolutamente inequívoco mediante el cual podía hablar del cambio experimentado y de la relación del individuo con la nueva comunidad religiosa.

Algunos elementos del nuevo lenguaje del pecado y la conversión existían con anterioridad. Lo único que hicieron los cristianos fue retocar una afirmación de los filósofos antiguos según la cual la filosofía era el arte de la autotransformación. El cristianismo —en opinión de sus adeptos— era una «filosofía» otorgada por Dios, una «escuela de virtud» abierta a todo el mundo.

Postulaban una posibilidad de discontinuidad en la persona que los paganos más rigurosos consideraban un desatino y una irresponsabilidad. Pero la idea de transformación total gracias a la conversión y al bautismo resultaba sumamente grata a los autores cristianos en una época de cambios radicales como aquella:

> Los mandamientos de Dios, con ser tan pocos, cambiaron al hombre en su totalidad y lo hicieron nuevo al obligarle a abandonar su vieja naturaleza, de suerte que nadie habría podido reconocer en él al mismo sujeto ... Pues sólo con lavarla una vez, toda maldad quedará suprimida ... Eso es lo que todos los filósofos anduvieron buscando durante toda su vida ... Aquel que desee ser sabio y feliz, que escuche la voz de Dios.[7]

El «pecado», para algunos cristianos, podía constituir un elemento de la persona, una masa inerte de viejos vicios inspirados por el demonio, que habría ido acumulándose con el paso del tiempo en el interior del individuo. Pero podía dejarse atrás en virtud de un acto radical y definitivo de conversión. Para otros cristianos de temperamento menos fácil de contentar, el «pecado» era una forma de recordar cuánto de ese pasado seguía habiendo en la persona. Y precisamente era sobre el «pecado» sobre lo que se suponía que trabajaba la comunidad cristiana con un vigor incansable.

A diferencia de lo que ocurría con la introspección del filósofo pagano, caracterizada por una individualidad feroz, en los círculos cristianos la cuestión del pecado era una tarea de trabajo colectivo. El pecado podía ser transformado en rectitud mediante una reparación a Dios. Y la reparación no era un asunto meramente personal. Era la pequeña comunidad cristiana, congregada a menudo entre las cuatro paredes de sus iglesias, la encargada de interceder ante Dios por cada uno de los fieles reunidos para la oración, y la que decidía en realidad cuándo y cómo era posible esa reparación, e incluso si efectivamente lo era. Se suponía que en una asamblea cristiana habían de producirse escenas sobrecogedoras de «exorcismo» moral, gracias a la penitencia de los pecadores más notorios. Por ejemplo, un adúltero

> [podía ser llevado] en medio de sus hermanos y [hacer que se postrara] vestido de estameña y cubierto de ceniza, en una mezcla de desgracia y horror ... hasta provocar el llanto en todos los concurrentes, lamiendo sus plantas, y abrazándose a sus rodillas.[8]

Por raros que fueran semejantes espectáculos, venían a poner de manifiesto que la comunidad cristiana se tomaba muy en serio todo lo relacionado con el pecado.

En casi todas las iglesias la resolución de cualquiera de los problemas planteados por el pecado recaía, por delegación, en la persona del obispo. La idea cristiana de transformación moral, aplicada a las diversas comunidades, cuyos miembros procedían de lugares distintos y tenían unos pasados tan diferentes

a sus espaldas, aumentaba la necesidad de contar con un solo juez y árbitro del pecado. Esa era precisamente la labor del obispo, ayudado por los clérigos a sus órdenes. El obispo era la sagaz misericordia de Dios personificada: «Ante todo juzga con rigor y luego acoge ... ordena al pecador que venga ... examínalo ... y ponle los días de ayuno [que consideres oportunos]».

Una vez juzgado por el obispo y con el respaldo de las oraciones de los demás creyentes, el individuo podía reconciliarse consigo mismo ofreciendo a Dios la reparación debida por las numerosas flaquezas que seguían manteniéndolo atado al «mundo», es decir, a la poderosa presencia, al margen de la Iglesia, de esa sociedad que aún permanecía en la sombría tiniebla de los demonios. «Tu arrepentimiento será contigo y tendrás poder sobre él.»[9]

El arrepentimiento exigía actos concretos y visibles de reparación. Los cristianos habían heredado del judaísmo la costumbre de dar limosnas «para la remisión de los pecados». La conjunción de la idea de limosna con la de arrepentimiento logró hacer del uso de la riqueza un sistema de justificación religiosa completamente nuevo, asegurando de paso que la riqueza ganada «en el mundo» fuera a parar —sin restricciones de ningún tipo— a la Iglesia. Hasta los miembros más humildes de la comunidad cristiana participaban en esa movilización de la riqueza. Por regla general, los seguidores del judaísmo y del cristianismo eran habitantes de las ciudades, gentes industriosas y trabajadoras. Las monedas costaba mucho trabajo ganarlas, por eso se decía: «Que tu limosna sude en tus manos, hasta que sepas a quién das».[10] Pero todo creyente estaba obligado a entregar algo. Como decía un rabino, «la coraza de la rectitud», asociada con la limosna, estaba hecha, al igual que la vestidura de cota de mallas de los soldados de caballería del siglo III, de innumerables moneditas, donadas día a día por los creyentes normales y corrientes.[11] Así pues, a diferencia de lo que acontecía con las ciudades y sus orgullosos templos paganos, las iglesias cristianas nunca dependieron enteramente para su subsistencia de la generosidad de unos cuantos benefactores ricos que, en un momento dado, pudieran declararse en quiebra, como ocurrió con tantos santuarios paganos durante la crisis del siglo III.

Lejos de ser una mera y fría transacción monetaria, la donación de limosnas dio lugar, con el tiempo, a la creación de estructuras mentales fuertemente arraigadas, que hicieron que pareciera un gesto penitencial perfectamente justo. Al dar dinero al menesteroso, a las gentes situadas en el extremo más apartado de la comunidad, la limosna contribuía a hacer visible sobre la tierra una mínima parte de los infinitos desvelos de Dios por la humanidad. El tremendo absurdo que suponía dar algo a gentes que, como los mendigos, no podían entregar nada a cambio subrayaba la grandiosa trascendencia de Dios: «Los que no son útiles para el hombre son útiles para Dios».[12] El ademán de tender la mano misericordiosa al pobre se consideraba un reflejo —capaz de provocar otro a la recíproca— del gesto que el pecador esperaba que hiciera el propio Dios, de suerte que también su mano se extendiera hacia él para entregarle el don supremo del perdón. La limosna se daba con regularidad porque también el pecado se cometía regularmente. Y es que el pecado y la limosna eran conce-

bidos en los mismos términos: ambos representaban el silencioso desarrollo de lo superfluo. El exceso de riqueza se acumulaba en torno al cristiano, en el curso de las obligaciones «mundanas» habituales, de un modo casi imperceptible, igual que el polvo se acumula en los rincones de las casas. Y la mejor manera de librarse de ese excedente se creía que era utilizarlo como compensación de los «pecados de la carne», que crecían a su vez de un modo imperceptible, como la barba en las mejillas, debido a la fragilidad de la naturaleza humana.

En definitiva, fruto de esas estructuras mentales que hacían del acto de dar un elemento fundamental de los usos cotidianos de la comunidad cristiana, las iglesias de finales del siglo III surgieron como organismos extraordinariamente bien cohesionados y solventes. Los cristianos se hicieron famosos por mirar por los suyos. Las iglesias habían creado diversos sistemas destinados al cuidado de los creyentes más desamparados y afligidos, procedimientos que se desarrollaron como una gruesa corteza en torno a todas las comunidades cristianas. Los comisarios imperiales descubrieron en 304 que la iglesia de Cirta (Constantina, en Argelia), pese a ser relativamente pequeña, poseía un almacén en el que había dieciséis túnicas de hombre, treinta y ocho velos, ochenta y dos vestidos y cuarenta y siete pares de zapatillas de mujer, así como once tinajas de aceite y vino. Al hacer tanto hincapié en el acto de dar lo que fuera a los individuos situados en los márgenes de su comunidad, la limosna cristiana suponía, en teoría al menos, que la Iglesia podía llegar a abarcar, en el ámbito local, a toda una sociedad, incluidos extraños y mendigos. En 251, la iglesia cristiana de Roma sostenía —gracias a las donaciones de los fieles— a ciento cincuenta y cuatro miembros del clero (cincuenta y dos de los cuales eran exorcistas), y atendía a mil quinientas personas, entre viudas, huérfanos y menesterosos en general. Sólo estos últimos eran más numerosos que todos los miembros de la asociación profesional más grande de la ciudad; y el clero formaba una corporación tan nutrida y tan consciente de sí misma como el *ordo* o consejo municipal de cualquier ciudad de pequeñas dimensiones.

Es en este aspecto concreto y fundamental en el que la Iglesia cristiana alcanzaría un lugar destacado dentro del Imperio, sin que esa preeminencia guardara la menor proporción con el número total de cristianos, relativamente escaso, que en él había. Aquella sociedad politeísta estaba formada por infinitas células. Aunque levantada sobre los cimientos de una costumbre inveterada, era tan delicada y frágil como una colmena. La Iglesia cristiana, por el contrario, conciliaba una serie de actividades que el viejo sistema de la *religio* había mantenido separadas unas de otras, hasta formar una constelación compacta y maciza de compromisos. Moralidad, filosofía y rito eran concebidos como entidades íntimamente relacionadas: eran todos ellos elementos distintos de la «religión»; y sólo en la Iglesia podían encontrarse todos ellos en su forma verdadera. En el mundo politeísta, en cambio, eran esferas y actividades totalmente diferentes. La introspección y la búsqueda de la verdad se habían producido en un nicho social perfectamente definido: solían constituir un quehacer propio de nobles. Ni la filosofía ni la moralidad debían demasiado al culto de los dioses. Eran actividades humanas, aprendidas de seres humanos y puestas a

su vez en práctica por seres humanos. En las iglesias cristianas, la filosofía se basaba en la revelación y la moralidad había quedado absorbida dentro de la *religio*. Se suponía que el compromiso con la verdad y el perfeccionamiento moral eran una obligación de todos los creyentes, independientemente de la clase o el nivel cultural de cada individuo. Ambas actitudes eran consecuencia irremediable del hecho de aceptar la ley de Dios.

La circulación de la riqueza llevaba aparejada, además, una secuencia estrictamente religiosa de pecado y reparación. Aquel caudal condujo a la creación, sobre una base de dimensiones desconocidas hasta entonces, de una sola comunidad religiosa y se propagó por los márgenes de la Iglesia de tal modo que daba la sensación de que la comunidad cristiana era capaz de extenderse hasta los rincones más apartados de la sociedad romana.

Así, pues, cuando a partir de 312 empezó a salir del palacio de Constantino una verdadera riada de leyes y cartas personales en defensa del cristianismo, había ya un grupo religioso perfectamente dispuesto a recibirlas y explotarlas, y que además sabía cómo aprovechar su buena suerte. Si, como dice el refrán, «Dios ayuda a quien se ayuda», la Iglesia cristiana, según había venido desarrollándose a lo largo del siglo III, se merecía de sobra el aparente «milagro» de Puente Milvio.

Tempora christiana

«La religión de los griegos [paganos], predominante durante años y años a costa de tantas penalidades, de tantas riquezas como se gastaron y tantos hechos de armas, ha desaparecido ahora de la faz de la tierra.»[1]

Así escribía un sacerdote cristiano, Isidoro de Pelusio —puerto de Egipto situado cerca de la moderna Suez— aproximadamente en el año 420. Por todo el Imperio romano había cristianos elocuentes, como Isidoro, que gozaban de la ventaja inestimable, en aquellos tiempos de rápidas transformaciones, de ser miembros de un grupo convencido de que la historia estaba de su parte. Cuando volvían la vista hacia los cien años que siguieron a la conversión de Constantino, no podían menos de ver en ellos una época de triunfo. Y es que contemplaban los cambios producidos en aquel período en el marco de un panorama majestuoso y sobrenatural. Hacía ya mucho tiempo que Cristo había desmantelado el poder de los dioses. El imperio invisible de las deidades paganas se había venido abajo en el momento en el que la Cruz fue levantada en la cima del Gólgota. Lo ocurrido en la tierra durante el siglo IV venía simplemente a poner de manifiesto esa victoria primordial. Era una mera operación de «secado» tras el «lavado» previo. El desalojo de los demonios de sus guaridas habituales —esto es, de las aras de los sacrificios, de los templos, de tantas y tantas estatuas fascinantes— fue algo grandioso, que se llevó a cabo con una rapidez estupenda, comparable, en el ámbito de la vida pública, al drama, de carácter más particular, pero sumamente habitual, de los exorcismos, mediante los cuales esos mismos dioses habían sido expulsados tantas veces del cuerpo de los posesos por virtud del poder glorioso de la Cruz.

En buena parte de la oratoria y en casi todos los relatos cristianos de este período podemos percibir una sensación de que la historia avanza con una rapidez inexorable hacia su conclusión predestinada. En 404 un grupo de notables paganos de la pequeña ciudad norteafricana de Boseth —en el valle del Medjerda, en Argelia— acudió a la iglesia cristiana a escuchar el sermón de un famoso obispo que había ido a visitar la ciudad, Agustín de Hipona. Lo que oyeron fue un discurso en el que se les exhortaba a despertarse, a escuchar el *strepitus mundi*, el estruendo del mundo romano que se precipitaba, como un *uadi* cuando va crecido, hacia el cristianismo.[2]

Los habitantes del Imperio romano recientemente reorganizado esperaban que se produjeran cambios en muchos aspectos de su vida. Sin embargo, al pres-

tar su apoyo a los cristianos, Constantino y sus sucesores habían escogido a un grupo que efectivamente podía enorgullecerse de los cambios conseguidos a expensas de las creencias tradicionales de la mayoría de la población. Sucesivamente a partir del año 312, Constantino, su piadoso hijo Constancio II (337-361) y, por último, Teodosio (379-395) prohibieron la celebración de sacrificios públicos, cerraron templos y se vieron implicados a menudo en actos de violencia local contra los principales lugares de culto pagano, el más espectacular de los cuales sería la destrucción del gigantesco Serapeion de Alejandría en 391.

Un ruidoso sector de la opinión cristiana se encargaría de revestir esos actos gubernamentales, por lo demás bastante esporádicos, de un aura de absoluta inexorabilidad. Los cristianos de la época nunca hablaron del paganismo como de una religión viva. Lo consideraban una fe obsoleta, una *superstitio*. Parafraseando las crudas palabras de uno de los primeros edictos de Constantino, los politeístas podían, si así lo deseaban, «seguir celebrando los ritos de una ilusión pasada ya de moda», siempre y cuando no obligaran a los cristianos a participar en ellos.[3] Incluso mientras fue tolerada su existencia, el politeísmo fue permitido únicamente con la condición de que se presentara como una cáscara hueca, como una fe vacía de toda fuerza sobrenatural y caracterizada por el estado cada vez más decrépito de sus templos, otrora gloriosos.

A finales del siglo IV empezó a circular entre los cristianos el término *paganus*, «pagano», para subrayar el carácter marginal del politeísmo. Originalmente la palabra *paganus* significaba «personaje de segunda clase», designando por ejemplo al paisano frente al soldado regular, o al suboficial frente al oficial de alto rango. Un sacerdote hispano, Orosio, que escribió su *Historia contra los paganos* por encargo de san Agustín en 416, añadiría un nuevo elemento a este sentido denigratorio y excluyente. Hacía saber a los politeístas cultos, a los notables de las ciudades e incluso a los miembros del Senado romano, que la religión que profesaban era propia de las gentes del campo, de los habitantes del *pagus*, de los *paysans* o *paesanos*, es decir, una religión propia únicamente de un obstinado grupo de campesinos que no se habían visto afectados por los tremendos cambios que habían puesto patas arriba las ciudades del Imperio romano.[4]

Pero, además, no era sólo cuestión de los sermones del clero. En 436 los juristas de Teodosio II (408-450), nieto de Teodosio I, se reunieron en Constantinopla para hacer una colección de los edictos de los anteriores emperadores cristianos en un solo libro encuadernado, un *codex*, término del que provienen nuestros vocablos «código» y «códice». Pues bien, en 438 se publicó el *Codex Theodosianus* o *Código Teodosiano*, el monumento más coherente y duradero de esta gran época de reorganización, que acaba precisamente con un libro *Sobre la religión*. Se suponía que esta sección debía constituir el grandioso epílogo de toda la obra. Los extractos de las leyes sobre la religión publicadas de los tiempos de Constantino a los de Teodosio II ponen de manifiesto la certeza cada vez mayor en este sentido que tenía el Estado: en el nuevo orden romano no iba a quedar mucho espacio para la herejía, para el cisma o para el judaísmo, y absolutamente ninguno para «el error del necio paganismo».[5]

Esta actitud tan expeditiva, aunque habría de desempeñar un papel decisivo para el mantenimiento de la moral de las iglesias cristianas, no era compartida necesariamente por la mayoría de los habitantes del mundo romano. En cierta ocasión, Aniano, hijo de Matutina, un britano romanizado del siglo IV, a quien un desconocido había robado una bolsa con seis monedas de plata, acudió abrumado al templo de Minerva Sulis en Bath para depositar en la fuente sagrada de la diosa una tablilla en la que maldecía al ladrón. La maldición contenía una lista convencional de posibles sospechosos: «ya sea hombre o mujer, niño o niña, de condición servil o libre»; pero a continuación incluía una nueva antítesis: «ya sea cristiano o gentil, quienquiera que sea». En la Bath tardorromana había cristianos; pero eran una clase de gentes como cualquier otra; y se creía que, como cualquier otra persona, se hallaban sometidos al poder vengador de una divinidad antigua, todavía poderosa.[6]

En Hipona y Cartago, en el corazón mismo de la cristiandad mediterránea, las personas refinadas que asistían a los sermones de san Agustín y que se consideraban buenos cristianos tenían grabado en el fondo de sus cerebros una imagen del mundo sobrenatural que nada tenía que ver con la dramática polarización propuesta por sus cabecillas. Y tampoco su monoteísmo era tan radical. Su fe en el Dios supremo de los cristianos era sincera. Pero su fe en ese nuevo Dios máximo no tenía por qué afectar a todos los aspectos de su vida:

> Hay quienes dicen: «Dios es bueno, grande, supremo, eterno e inviolable. Él es quien nos da la vida eterna y la incorruptibilidad que nos ha prometido junto con la resurrección de los muertos. Pero todo lo relacionado con el mundo físico y nuestro presente pertenece a los *daemones* y a los Poderes invisibles [infernales]».[7]

Para los oyentes de san Agustín los poderes infernales no eran, ni mucho menos, criaturas impotentes. Algunos feligreses distinguidos recordaron a su obispo que, al fin y al cabo, los dioses ya habían profetizado su retirada de los templos en una serie de oráculos que circulaban de boca en boca. Para aquellas personas el venerable pasado religioso de Roma no era en su totalidad una mera ilusión demoníaca. En su universo existían otros poderes más familiares, protectores de las actividades más humildes, que no habían sido relegados por la austera y exclusiva presencia del Dios único de los cristianos.

Nuestra imaginación moderna —que ha heredado del estricto monoteísmo cristiano una absoluta incapacidad para penetrar en la cosmovisión perfectamente compartimentada propia del hombre de la Antigüedad tardía— tiene que hacer un esfuerzo tremendo para darse cuenta de que, durante los siglos IV y V, en todas las regiones y en todos los ámbitos culturales, había muchos creyentes que tenían las mismas ideas que los fieles de la congregación de san Agustín. Pues para cambiar una mentalidad tan generalizada de un modo significativo y hacerla partícipe de la intransigencia de los cristianos más «avanzados» y estrictos era preciso que cambiara toda la sociedad y la cultura del Imperio romano. Y eso es lo que ocurrió en las generaciones que van de la época de

Constantino y Constancio II, tan opulenta y segura de sí misma, al período, mucho menos alegre y confiado, que dio comienzo con el reinado de Teodosio I. En este sentido, la cristiandad latina de comienzos de la Edad Media se remonta directamente no ya a la conversión de Constantino, sino a la generación, mucho más inquieta, pero enormemente creativa —la generación de la invasión de los bárbaros, de la guerra civil y del debilitamiento de la autoridad imperial—, que coincidió con los años de madurez de san Agustín, que recibió el bautismo en Milán en 387, fue nombrado obispo de Hipona (Hippo Regius), la moderna Annaba/Bone, en Argelia, en 395, y que murió en 430 a los 76 años de edad, siendo testigo de un mundo muy distinto del que había conocido en su juventud.

Lo que Constantino y sus sucesores dieron a las iglesias cristianas fue paz, riqueza y, sobre todo, la capacidad de construirse, con una velocidad sorprendente, una posición muy fuerte a nivel local. Constantino se encontró con una institución que ya se había mostrado capaz de movilizar y redistribuir la riqueza con fines religiosos. Él mismo se reveló un donante cristiano de una generosidad extraordinaria. Las grandes iglesias basilicales —verdaderas «salas reales», como da a entender el término *basilica*, adjetivo derivado del sustantivo griego *basileús*, «rey»— que erigió en Roma (San Pedro y San Juan de Letrán), en Antioquía (grandioso templo de planta octogonal con bóveda dorada situado frente al palacio recién construido en la ribera opuesta del Orontes), y sobre todo la Iglesia del Santo Sepulcro, en Jerusalén, eran auténticos sermones en piedra. Hablaban con más elocuencia de la providencial alianza establecida entre la Iglesia y el Imperio de lo que pudieran hacerlo cualquier edicto imperial o los razonamientos de cualquier obispo. Dejaban boquiabiertos a todos los visitantes:

> La decoración es tan maravillosa que realmente no existen palabras para describirla [escribía Egeria, peregrina procedente de Hispania, hablando de la iglesia del Gólgota]. Por doquier se ve oro, joyas y seda ... No puedes ni siquiera imaginar el número y el peso de los cirios, velas, lámparas y de todos los demás adminículos empleados en las ceremonias ... Se hallan por encima de toda ponderación, lo mismo que la magnificencia del edificio propiamente dicho. Fue construido por Constantino y ... decorado con oro, mosaicos, mármoles preciosos, y tantos materiales como pudo hallar en su Imperio.[8]

Eran salas de reunión gigantescas, con espacio para más de cuatro mil fieles. En ellos hacía realidad Constantino el sueño del cristianismo primitivo, que veía en cada iglesia local un «pueblo santo» unido, agrupado a menudo en grandes asambleas, en torno a un único jefe, el obispo.

Pero eso no era todo. Lo que denominamos «iglesia» no era un edificio aislado. Normalmente se levantaba en medio de un complejo formado por un *secretarium* —sala de audiencia—, un amplio palacio del obispo, almacenes destinados a guardar provisiones para los pobres, y, sobre todo, un impresionante patio, del estilo de los que solían levantarse delante de las casas de los nobles

de las ciudades, en el que se celebraban banquetes de caridad, se efectuaban distribuciones de limosnas, o en el que simplemente se daban cita los fieles para comunicarse las novedades de la ciudad. La basílica de San Agustín en Hipona, por ejemplo, daba cabida a cerca de 900 personas. No era una de las más grandes, pero estaba en un «área cristiana», que ocupaba una extensión de 5.460 m^2 y contaba con 120 habitaciones distintas.

Aquellos edificios ponían de manifiesto la aparición de un nuevo tipo de liderazgo urbano. Los obispos y el clero quedaron exentos del pago de impuestos y de toda clase de servicios públicos obligatorios. En todas las ciudades, el clero cristiano se convirtió en un sector de la población en rápida expansión, en unos momentos en los que las presiones del Imperio habían obligado a otras asociaciones cívicas a permanecer en una situación de estancamiento. Había toda una escala de sacerdotes, diáconos y clero menor, ligada a «su» obispo por juramento, que constituía una especie de *ordo* en miniatura, jerarquizada de un modo tan sutil como cualquier consejo municipal, y tenazmente apegada a sus privilegios. Constantino esperaba que el obispo actuara como juez y árbitro exclusivo en los litigios que pudieran surgir entre cristianos, e incluso entre cristianos y no cristianos. Las causas civiles ordinarias tenían ahora unos precios prohibitivos, de suerte que el obispo, considerado entre los creyentes una especie de juez cuasidivino del pecado, acabó convirtiéndose rápidamente en el *ombudsman* de toda la comunidad local. Las provisiones de comida y vestido suministradas por el gobierno imperial convirtieron las ayudas que la feroz introspección de los cristianos les obligaba a proporcionar a sus semejantes, típicas de épocas anteriores, en una especie de sistema de bienestar social que tenía por objeto aliviar y controlar la situación de los pobres de las ciudades en general. En un mundo en el que, como hemos visto, las labores administrativas de ámbito local habían sido delegadas tradicionalmente en otros, hasta el punto de movilizar a un personal variadísimo, la entrada del clero cristiano en la escena local como grupo privilegiado, por lo demás sumamente ambicioso, supuso un cambio trascendental, por cuanto se producía en un área que afectaba a toda la estructura del Imperio romano.

Y es que, por impresionantes que pudieran ser las inmensas basílicas fundadas por los emperadores en Roma —y posteriormente en Tréveris y Milán—, quedaban en nada comparadas con el increíble número de iglesias, de proporciones más modestas, que habían de poner de manifiesto la capacidad del clero a la hora de movilizar las lealtades de tipo comarcal y de apelar al orgullo local. En puntos tan distantes como el norte de Italia o Siria los pavimentos de mosaico de las nuevas iglesias fueron cubiertos con lápidas en las que se especificaban los nombres de las distintas familias de la localidad y los de sus distintos miembros con una minuciosidad asombrosa. Las aldeas cristianas aunaron esfuerzos para llenar la meseta de Argelia —por citar una sola región— con sólidas «mansiones de los justos» en miniatura. En la Britania romana, la iglesia de Water Newton, pese a ser una comunidad minúscula, poseía un sólido cáliz de plata, donado por cierto Publiano —«Tu servidor desea honrar Tu santísimo altar»— y una colección de exvotos también de plata, con sendas cruces

grabadas, no muy distintos de los que se dedicaban en los diversos santuarios no cristianos de Britania.[9] De hecho, eran iglesias construidas desde los cimientos por iniciativa local. Y no siempre podían ser controladas por un emperador que vivía tan lejos de allí.

Los obispos cristianos no eran el tipo de magnates decorativos en quienes en otro tiempo les habría gustado a los emperadores romanos delegar el control de las ciudades. Así lo demuestra la carrera de san Atanasio, el gran patriarca de Alejandría (296-373). En opinión de Constancio II, el hijo de Constantino, Atanasio era, en definitiva,

> un hombre procedente de los niveles más ínfimos de la sociedad que se había hecho con autoridad ... Los aduladores ... lo aplaudían y la mayoría de la gente sencilla seguía su ejemplo sin más discernimiento ... El hombre que acaudillaba al populacho no se distinguía apenas de un artesano cualquiera.[10]

Atanasio fue un augurio de la nueva era. Se conjugaban en su persona una capacidad de suscitar alarmantes sospechas de que su poder local de obispo se basaba en la corrupción y la violencia, y al mismo tiempo un don —un don sincero, que, sin embargo, supo utilizar con gran habilidad política— para presentarse como representante de una ortodoxia cristiana intemporal y universal, proclamada para la eternidad en el concilio de Nicea de 325. Repetidamente negó toda legitimidad a sus acusadores tachándolos de «arrianos», de seguidores de Arrio (250-336), sabio sacerdote alejandrino. De ese modo, Atanasio defendía el poder local cada vez mayor del que gozaba en Alejandría apelando a todo lo que de grandioso y no local había en la idea cristiana de «ley» universal.

En la carrera de san Atanasio se produjeron cinco períodos de destierro. En una ocasión logró escapar a medianoche de un grupo de obispos que se habían congregado en Tiro para juzgarlo, oculto en una balsa para pasar desapercibido a los guardias del puerto, y devolvió la jugada a sus enemigos presentándose en persona de un modo totalmente inesperado ante un Constantino estupefacto. Aquellas bravatas solían dejar perplejos a sus contemporáneos y le privaron del favor de muchos. En aquella época no estaba ni mucho menos claro lo que era «ortodoxo» y lo que no lo era. Sólo más tarde el partido de los nicenos o vencedores en Nicea llegó a la conclusión de que Atanasio había sido el héroe de la ortodoxia cristiana expuesta en el concilio de 325. Pero la anécdota fue agrandándose al pasar de boca en boca, sobre todo en el Occidente latino. A finales del siglo IV, la «controversia arriana» era relatada en términos cuidadosamente contrapuestos: los obispos «ortodoxos» habían derrotado a los «herejes»; y para ello habían tenido que ofrecer una resistencia heroica a las marrullerías y a veces incluso a las amenazas de los emperadores «heréticos». Esos relatos *post facto* enmascaraban la realidad de lo ocurrido. Los cristianos de Occidente habían llegado a la conclusión de que la controversia arriana era el origen del problema entre la Iglesia y el Estado. En aquella época, sin embargo, asumió la forma de una serie de pruebas de fuerza en las que determinados cabecillas locales —los obispos cristianos— descubrieron hasta

dónde podían llegar poniendo a prueba la debilidad estructural más honda del Imperio romano, a saber: la inveterada costumbre de los emperadores de apoyarse en grupos de intereses locales, en este caso en el poder en constante expansión de las iglesias.

No todas las ciudades eran tan turbulentas como Alejandría, ni, por fortuna, todos los obispos eran como Atanasio. En el Mediterráneo las ciudades seguían siendo las niñas mimadas del mundo romano. El suministro de víveres y de los servicios en general dependía en buena parte del favor del emperador. Todavía seguía residiendo en ellas una aristocracia de mentalidad cívica y secular. Indudablemente, las ciudades podían ser controladas con facilidad. En todo caso, eran las zonas rurales las que tendían a escapar a la ordenada sujeción a la que quería someterlas el nuevo imperio cristiano. El campo estaba en plena efervescencia. En el norte de Siria y en Numidia, provincia del Norte de África, había aumentado la población y se fomentaban nuevas formas de vida en las aldeas. Precisamente era en el campo donde más habían arraigado muchas de las formas más radicales de cristianismo. En 270, año del nacimiento de Constantino, Antonio (250-356), labrador acomodado del Fayum, se internó en el desierto para reaparecer hacia 310 convertido en famoso *erēmētikós*, «hombre del desierto», modelo de «eremita» cristiano para todas las generaciones futuras. Las calzadas de Siria eran atravesadas desde hacía mucho tiempo por bandas de predicadores carismáticos que no querían nada con el «mundo». Profesaban un celibato voluntario y hasta tal punto se hallaban abiertos por completo al poder del Espíritu Santo, que se hacía preciso aconsejarles que no se pusieran a entonar salmos de alabanza cuando pasaran por las poblaciones no cristianas, no fuera que los confundiesen con músicos ambulantes. Eran los «únicos», los «solitarios». En Egipto el adjetivo griego *monachós*, «solitario», «monje», no tardó en empezar a ser utilizado para designar exclusivamente a este tipo de individuos.

Fuera del territorio del Imperio, en una aldea situada al sur de Ctesifón, el fermento religioso del cristianismo llevó a un visionario a la fundación de la primera nueva religión surgida a partir del cristianismo. La religión de Mani (216-277), llamada maniqueísmo, ponía de manifiesto —aunque de un modo extraño, que habría de despertar un odio profundísimo en los demás cristianos— el enorme potencial que podía tener un movimiento misionero ascético y «apostólico». Mani había superado a los fundadores de las grandes religiones de Asia anteriores a él:

> El señor Zoroastro llegó a Persia ... El señor Buda, el Sabio, el Bienaventurado, llegó al país de la India y de los kushan [Asia Central] ... Jesús el Cristo, en las tierras occidentales de los romanos, llegó a Occidente.[11]

La «Iglesia de Mani», en cambio, había de propagarse por todas esas regiones. Y, efectivamente, así ocurrió. Con el paso del tiempo el maniqueísmo se difundiría por toda esa vastedad de vida civilizada —desde el Mediterráneo hasta China— que antaño analizara, desde Edesa, Bardaisán.

El maniqueísmo era una religión de cuya propagación se encargaron misioneros ascéticos. El mantenimiento de los «elegidos» maniqueos, su alimentación y albergue, corría por completo a cuenta de los fieles seglares, los «oyentes». Así pues, al tener quien los mantuviera, los elegidos podían viajar adonde quisiesen. El maniqueísmo era asimismo una religión basada en el libro. Los manuscritos maniqueos descubiertos en puntos tan distantes como el Medio Egipto o el oasis de Turfan, en la parte occidental de Sinkiang, ponen de manifiesto el inequívoco poder del *codex* como soporte y como portador de una ley religiosa universal. Un libro de salmos maniqueos procedente de Egipto llega incluso a tener al final hasta un índice de contenidos de cinco páginas; y recientemente se ha descubierto una sorprendente *Vida de Mani*, exquisitamente elaborada en formato minúsculo, de modo que pasara desapercibida entre las ropas del viajero.[12] Gracias a los misioneros maniqueos los habitantes más humildes del Imperio romano pudieron vislumbrar, aunque fuera mínimamente, algo de la inmensidad de Asia debido a las referencias que aquéllos hacían al «Bienaventurado, el señor Buda».

Tras la salvaje persecución a que fue sometido en el Imperio cristiano, el maniqueísmo no tardó en perder su poder de atracción en Occidente. No cabe decir lo mismo de los monjes de Egipto, Palestina y Siria. En Occidente, el monaquismo sólo existía, de momento, como una perspectiva, sobre todo para la gente de clase alta. En efecto, sólo la gente de clase alta podía leer, viajar a los Santos Lugares y recibir, en sus espaciosas mansiones de la ciudad, a visitantes procedentes de Oriente. En Siria y Egipto el monaquismo era un movimiento complejo y, en muchos aspectos, banal. Pero, visto desde el Occidente latino, respondía —y lo hacía además en un tono sumamente melodramático— a las inquietudes de la nueva clase alta cristiana. El *saeculum*, el «mundo» —visto en buena medida desde la perspectiva de las inmensas riquezas y de la cultura aristocrática de esas gentes— quedaba irremisiblemente condenado por las vidas de aquellos remotos cristianos, milagrosamente auténticos. Hasta entonces raramente un *codex* en el que se narraran las andanzas de un extranjero poco conocido había producido un cataclismo moral tan tremendo en las vidas de los romanos de más viso. La *Vida de san Antonio* apareció poco después de la muerte del gran eremita en 356, siendo atribuida ni más ni menos que al propio Atanasio de Alejandría. No tardó en realizarse una traducción latina de la obra. En 386 un funcionario imperial oriundo de la Galia conoció a san Agustín, a la sazón maestro de retórica en Milán:

> Me contó que ... en una ocasión [dos amigos suyos bien situados habían ido a darse una vuelta por el campo] hallándose en Tréveris, cuando el emperador se encontraba en el circo presenciando las carreras de carros ... Llegaron hasta una casa en la que habitaban unos servidores del Señor ... Allí vieron un libro en el que estaba escrita la vida de Antonio. Uno de ellos empezó a leerla y, maravillado por la lectura, quedó entusiasmado.

Agustín reaccionó inmediatamente:

> ¿Qué de malo hay en nosotros? ¿Qué es lo que oímos? Los ignorantes se elevan y toman los cielos por la fuerza, mientras que nosotros, con toda nuestra cultura, seguimos apegados a nuestra carne y nuestra sangre.[13]

San Agustín sólo era una de las muchas personas respetables de Occidente que se sintieron conmovidas por las historias que se contaban del desierto. Una década antes, Martín (335-397), miembro de la guardia imperial ya retirado, que fue nombrado obispo de Tours, había fundado un monasterio en los barrancos del río Loira situados a las afueras de su sede episcopal. Todos sus monjes eran hombres de buenas familias, a quienes ni por un momento se les habría ocurrido ponerse túnicas de lana de la región, sino de auténtico pelo de camello importado directamente de Egipto (!). Curiosamente san Martín conjugaría los papeles de exorcista y de adalid de la destrucción de los templos de las zonas rurales. Reproduciría, en aquel apartado rincón de la Galia, la gloriosa derrota de los demonios, motivo que en aquella época constituía el argumento fundamental en favor de la propagación de la fe. Y para ello contó con la connivencia de un círculo de aristócratas latifundistas, que saludaron efusivamente la aparición en su provincia de un *vir apostolicus*, de un «hombre verdaderamente apostólico», dotado de poderes milagrosos. Un hombre de cultura caído en desgracia, Sulpicio Severo (363-425), escribió en 396 una *Vida de san Martín*, que no tardaría en convertirse en todo un clásico de la hagiografía latina. Vemos en ella a un santo digno de aquellos nuevos tiempos, menos tranquilos: un profeta enviado por Dios a Occidente a recordar a una generación de cristianos tibios la próxima venida de los Últimos Días.[14]

Cuando en 399 una mujer de familia senatorial, Melania la Mayor (342-411), regresó a Campania de su viaje a Jerusalén, donde había convivido con los monjes durante veinte años, se encontró con un mundo necesitado de una presencia como la suya. Sus aristocráticos parientes se reunieron en torno a ella convencidos de que «quedarían limpios de la contaminación de sus riquezas si conseguían acumular una mínima parte de la suciedad de sus pies».[15]

Estas dramáticas escenas eran orquestadas y transmitidas de boca en boca por un grupo relativamente pequeño de individuos influyentes y dotados de una gran elocuencia. En ellas se reflejaba la insatisfacción cada vez mayor que se había apoderado del cristianismo del Occidente latino. Muchos cristianos de esta zona del Imperio pensaban que, pese a la conversión de los emperadores, su mundo no era todavía lo bastante cristiano.

La agitada historia religiosa del siglo IV impidió en general tener presente un hecho importantísimo: que la revolución religiosa asociada al reinado de Constantino había ido acompañada de una revolución social, concretamente la creación y estabilización de una nueva clase alta muy segura de sí misma. Las espléndidas villas tardorromanas que dominaban las zonas rurales de todas las provincias occidentales del Imperio hablaban de un mundo restaurado. Sus moradores —en parte terratenientes y en parte funcionarios del gobierno— abrazaron el nuevo ordenamiento con entusiasmo. Para ellos la conversión al cristianismo era ante todo una conversión a la majestad casi religiosa de un

Imperio romano, restaurado o protegido por el Dios único de los cristianos. El *labarum* —el signo de la victoria asociado con la batalla de Puente Milvio y, por lo tanto, con el nuevo orden de Constantino— empezó a ponerse en toda clase de objetos relacionados con su opulento modo de vida. Por poner un ejemplo descubierto últimamente, la colección de piezas de plata pertenecientes a un tal Sevso, aristócrata provinciano de Panonia, cerca del lago Balatón —en la zona suroccidental de Hungría—, probablemente un militar de origen no romano, declara la identidad de su dueño y de paso nos muestra lo a gusto que se sentía éste en su mundo. Lo mismo que su caballo favorito —curiosamente llamado «Inocencio»— y su villa fortificada, Sevso había llegado allí para quedarse. La fuente más grande de la vajilla pesaba dos kilos y medio de plata maciza y llevaba la siguiente inscripción:

> Ojalá, Sevso, todo esto dure muchas generaciones,
> humildes recipientes hechos para servir dignamente a tus descendientes.

Y en el mundo de Sevso también el cristianismo habia llegado para quedarse. El *labarum* aparece al comienzo de la inscripción, directamente sobre la cabeza de Sevso, del mismo modo que él presidía los banquetes de sus monteros.[16]

Aquellas personas ejercían asimismo su influjo en las ciudades del Imperio. Para celebrar su poder no dudaban en recurrir a ceremonias, formas artísticas y estilos literarios que se remontaban al pasado no cristiano. Hubo muchas áreas de la vida pública de las clases altas del Imperio romano que permanecieron majestuosamente inaccesibles a las declaraciones de identidad confesional que pretendían establecer una clara división del mundo entre cristianos y *pagani*. En esta cultura pública, cristianos y no cristianos podían coincidir en un terreno de nadie. Gentes de diferentes *religiones* podían colaborar para mantener en pie un mundo romano en el que el orden había sido recientemente restablecido.

Pero el mantenimiento de una cultura pública neutral se basaba en una complicada ambigüedad. La nueva capital de Constantino, por ejemplo, Constantinopla, fue saludada por los cristianos como una ciudad sin templos. Y desde luego en ella estaban prohibidos los sacrificios cruentos. Pero no era una ciudad sin dioses. Constantino había hecho deliberadamente de ella un maravilloso museo al aire libre de todo el arte del mundo clásico llenando sus espacios públicos de estatuas arrancadas directamente de los principales templos de Grecia. El mundo pospagano no tenía por que ser, ni mucho menos, necesariamente un mundo cristiano. En esta época, por ejemplo, la fiesta de las calendas de enero adquirió cada vez más importancia y eso que no tenía nada que ver con el cristianismo.[17] Era una festividad que celebraba con un fervor religioso al viejo estilo (aunque sin sacrificios cruentos) el infatigable vigor del ordenamiento romano, misteriosamente renovado al inicio de cada año. Coincidía, por otra parte, con el nombramiento anual de los cónsules y comportaba el intercambio de costosos regalos entre patronos y clientes, y la celebración de ban-

quetes en los que cada familia rivalizaba en hacer ostentación de su opulencia, a modo de augurio para el año venidero. Los obispos cristianos de todo el Imperio pronunciaban sermones en los que infamaban semejante costumbre. En una ocasión, estando en Cartago, san Agustín estuvo hablando dos horas y media para, en un asombroso alarde de retórica, distraer la atención de sus feligreses e impedir que escucharan los gritos de júbilo que se producían a su alrededor.[18] Pero tal derroche de oratoria sería en vano. Pese a ser buenos cristianos, sus feligreses eran también miembros leales de su ciudad: no podían perderse aquel maravilloso momento de euforia con el que se renovaba la suerte de la ciudad y de todos sus moradores. Mientras la vida urbana perduró en Occidente, continuó celebrándose la fiesta de las Calendas. De hecho, se hallaba tan identificada con la vida urbana del mundo mediterráneo romano que, cuando siglos más tarde llegaron los musulmanes y conquistaron las grandes ciudades del Norte de África y de Levante, descubrieron que seguían celebrándose las Calendas. Se trataba, según ellos, de «una gran fiesta cristiana».[19]

Pero la existencia de una cultura pública neutra desde el punto de vista religioso dependía de la estabilidad de la sociedad del Occidente romano. Constantino había sabido explotar brillantemente la prosperidad que había traído consigo la instauración de un imperio estable en tiempos de Diocleciano. Pero esa estabilidad no había de durar mucho. En 363 el emperador pagano Juliano perdió buena parte de sus ejércitos en Mesopotamia. En 378 los visigodos se encargaron de aniquilar otra buena porción de legiones en Adrianópolis (Edirne, en la Turquía europea). La Panonia de Sevso, por citar sólo otra región, distaba mucho de ser un lugar seguro. Los últimos años del siglo IV fueron una época marcada por la reanudación de las guerras civiles, que obligaron a dejar desguarnecidas las fronteras. En 406 la Galia fue víctima de una gran incursión por parte de los bárbaros. En 410 la propia Roma fue saqueada por Alarico y sus visigodos. Ninguno de estos hechos constituyó un desastre definitivo, pero la moral pública sufrió un golpe tremendo. Los paganos empezaron a hablar de los *tempora christiana*, «tiempos cristianos», y con esa expresión pretendían referirse no a la estabilidad del orden instaurado por Constantino, sino a aquella nueva época de ansiedad, dominada por una crisis de autoridad que había traído consigo la repetición una y otra vez de incursiones bárbaras en todas las provincias del Occidente romano.

Los desastres públicos proporcionaron a muchos cristianos una coartada perfecta. Permitieron a algunos individuos inquietos emprender un tipo de carrera que ni siquiera se les habría ocurrido soñar en una época más pacífica. La trayectoria de Poncio Meropio Paulino (355-431), futuro obispo de Nola, en Campania, región en la que había vivido en otro tiempo en calidad de gobernador provincial, pone de manifiesto que, al menos para algunos cristianos, se había puesto oficialmente fin a la época de los consensos. Paulino era un senador originario de Aquitania, que había sido tocado ni más ni menos que por el propio san Martín de Tours cuando padeció una inflamación en un ojo. Su retirada en 389 a las propiedades que poseía en el norte de Hispania con motivo de la guerra civil acabó convirtiéndose en una conversión al asce-

tismo radical. Respondiendo al reto de su antiguo tutor y amigo, el poeta Ausonio de Burdeos, Paulino se presentaba a sí mismo en vigorosos versos como el clásico converso: «Y de un modo absoluto, con el derecho de quien es su amo, Cristo reclama nuestros corazones, nuestros labios, nuestro tiempo».[20]

Era lo que se temía Ausonio. Aquel «áureo tejido», en el que se entrelazaban los hilos de la participación en unos mismos cargos y de las amistades basadas en el hecho de compartir una misma cultura superior, había perdido toda su cohesión. Ausonio no era ya capaz de hacer a Paulino volver a cumplir sus deberes de personaje público de Aquitania, pues éste había reinterpretado el concepto de *pietas*, la virtud fundamental del romano consistente en la lealtad a los seres queridos y a la patria, en términos rígidamente cristianos. Para él lo único que contaba era la piedad hacia Cristo. Sus lealtades iban ahora dirigidas a un nuevo grupo de amigos y correligionarios, «esclavos de Dios e insurgentes frente al mundo». Entre ellos estaban Sulpicio Severo, biógrafo del héroe de ambos, san Martín de Tours, la formidable Melania, y, por último, un individuo de su misma edad, también recién convertido al cristianismo, un tal Agustín destinado a alcanzar la sede episcopal de Hipona en 395. Las *Confesiones* de san Agustín aparecieron en 397. Relatan los comienzos de una nueva vida, que ahora se hace pública y que presenta el mismo gusto literario exquisito que podía apreciarse diez años antes en los poemas de Paulino dedicados a su amigo Ausonio.

Las *Confesiones* de san Agustín son un repaso de la juventud y los primeros pasos de la vida adulta de un provincial de éxito. Pero a la luz, eso sí, de unos planteamientos completamente nuevos. Agustín servía ahora a Dios como obispo católico de Hipona. Su pasado, el desarrollo de su talento dentro del sistema educativo tradicional, es decir, no cristiano, su contacto con doctrinas extrañas —primero con el maniqueísmo y luego con las obras del platonismo pagano—, su madre, santa Mónica, sus amigos, su concubina, las tensiones de una carrera impulsada por «las esperanzas del mundo»: todo ello llegó a su fin en el verano de 386, cuando decidió adoptar una vida de continencia, como paso previo a recibir el bautismo de manos de san Ambrosio, obispo de Milán. Pues bien, Agustín era ahora lo que Ambrosio en Milán, uno de los principales obispos de su provincia. La conversión y el «abandono del mundo» no significaban retirarse a la oscuridad. De un modo u otro, todos los grandes conversos a la vida ascética del Occidente latino acabaron ocupando lugares prominentes en la Iglesia católica: su comportamiento era estudiado, sus libros eran leídos y sus ideas debatidas acaloradamente. Quisieran o no, habían pasado de un tipo de vida pública a otro.

San Agustín escribió sus *Confesiones* de suerte que una decisión, como la suya, de tomar un nuevo rumbo en la vida era presentada con la aureola de la intervención divina:

> Pues *Él fue quien nos hizo y no nosotros mismos* ... Efectivamente, nosotros nos hemos destruido, pero Él, que nos había hecho, volvió a hacernos de nuevo.[21]

La gracia de Dios labraba nuestro corazón, «como si fuera una pepita de oro en manos de un orfebre», golpeando nuestra voluntad, frágil e inconstante, para sacar de ella una determinación cada vez más firme, hasta la victoria final. Aquello no era para san Agustín una doctrina abstracta. La vida de la Iglesia católica, a su juicio, estaba hecha de infinitas pequeñas victorias de la gracia. A aquellos que aprendieran a orar con corazón humilde, Dios había de concederles la gracia capaz de inflamar su voluntad para cumplir fielmente sus mandamientos.

Pero no todos los ascetas cristianos se conformaban con esa perspectiva. Cuando fueron leídas las *Confesiones* en el círculo de Paulino, un seglar devoto llamado Pelagio, oriundo de Britania, salió en silencio de la sala. Para Pelagio y sus numerosos partidarios, la «gracia» de Dios no actuaba de esa manera. La «gracia» de Dios había creado la naturaleza humana de tal guisa que los seres humanos podían seguir sus mandamientos con toda facilidad, una vez que de esa condición original, buena por naturaleza, era arrancada la corteza de malos hábitos que la cubría mediante el rito transformador del bautismo. Para Pelagio, todo cristiano bautizado era capaz de convertirse en orfebre de su propia alma.

Desde 413 a 430, año de la muerte de san Agustín, las diversas fases de la controversia pelagiana lograron revelar al atento —y no siempre convencido— público de lectores de la cristiandad latina, que se extendía desde Britania a Jerusalén, las sucesivas capas del mensaje condensado, con una fuerza de persuasión tan grande, en las *Confesiones*. La controversia implicaba centrar toda la atención en la actividad del hombre; y la aprobación de las opiniones de san Agustín frente a las de Pelagio suponía colocar a Dios en el centro de esa actividad. Al tomar esa decisión, los cristianos de la Iglesia latina del siglo v ponían de manifiesto que lo que necesitaban eran héroes, no individuos capaces de superarse a sí mismos; y los héroes, como bien sabían muchos hombres del período tardorromano —incluido el propio emperador Constantino, cuyo sentido de misión imperial había sido alimentado a menudo por visiones grandiosas—, eran obra de Dios. En palabras de un fervoroso seguidor de san Agustín, Próspero de Aquitania, la Iglesia no ganaba nada con una «voluntad inconstante, que no es regida por la voluntad inmutable de Dios»; pues «los elegidos reciben la gracia no para que permanezcan ociosos ... sino para que trabajen bien».[22]

En el mundo de san Agustín los «elegidos», los «predestinados», eran, para tranquilidad de todos, afortunadamente bien visibles. Eran los héroes de la fe, cuya memoria era celebrada ahora en todas las ciudades del Mediterráneo en fiestas multitudinarias, impregnadas de un fortísimo sentido de triunfo y alegría colectivos. Eran los mártires, cuyo extraordinario amor a Dios había sabido elevarlos por encima de todos los demás amores, por encima incluso del obstinado amor a la propia vida. Eran los grandes obispos, protagonistas de conversiones espectaculares, cuyo amor a Dios, entendido como Verdad, los había llevado —como en el caso de san Agustín— a poner al servicio de la Iglesia católica toda una cultura precristiana que habían adquirido a lo largo de

su tormentoso pasado. Para eso estaba la gracia. La gracia concedía «una libertad ... protegida y confirmada por el don de la perseverancia, que permite vencer a este mundo, a este mundo con todos sus afectos más profundos, con todos sus terrores, y todas sus incontables maneras de pecar».[23]

Lo que hacía particularmente atractivo en esta época a san Agustín era que resultaba mucho más igualitario y coherente que Pelagio. Éste había intentado acabar con la división cada vez más neta de la Iglesia en creyentes de primera y de segunda clase. Una y otra vez hacía hincapié en que todos los cristianos podían ser perfectos y, por lo tanto, debían ponerse manos a la obra y serlo. Todo su afán era eliminar la distinción entre seglares y monjes haciendo de todo cristiano un asceta devoto.

San Agustín, en cambio, reconocía que la Iglesia se había convertido en una institución sorprendentemente diferenciada. No todos los cristianos podían ser perfectos. Aunque, eso sí, todos los cristianos eran iguales, pues todos dependían por igual —y por entero— de la gracia de Dios. Según él, la doctrina del libre albedrío era una fuente de consuelo para los humildes y una seria advertencia para los soberbios. Hablaba, por ejemplo, con lírico fervor en defensa de las vírgenes de la Iglesia, de las congregaciones de mujeres devotas que habían surgido en todas las comunidades cristianas. Estas vírgenes eran objeto de gran interés por parte de los hombres de la época. En muchas iglesias permanecían detrás de la pared del presbiterio, de mármol blanco translúcido, que parecía simbolizar la pureza casi pétrea que les confería a ellas y a la comunidad cristiana su decisión de renunciar al sexo. Pero san Agustín no dudaba en recordar a esas vírgenes que algunas de las mártires más grandes de la Iglesia del Norte de África habían sido esposas y madres. Las fiestas celebradas en su honor ponían de manifiesto inequívocamente que formaban parte de los «elegidos». Las monjas debían tener presente en todo momento este hecho. No era su virginidad lo que había de llevarlas al cielo, sino su amor a Cristo, inspirado por la misma gracia que había llevado a ciertas *matronae*, o esposas y madres de familia, como Perpetua y Crispina, a despreciar la muerte. La misma gracia actuaba, aunque de un modo algo más modesto, en todos los miembros casados de la comunidad.[24]

En realidad, la Iglesia católica era una comunidad unida precisamente porque era una comunidad de pecadores. En las obras escritas por san Agustín contra los pelagianos podemos vislumbrar quiénes componían en su época el mundo de los seglares católicos; y no sólo en su época, sino muchos siglos después:

> Los que ceden a sus apetitos carnales, aunque sea dentro del sagrado vínculo del matrimonio, y no sólo con vistas a la procreación, sino por placer. Los que no aguantan las adversidades con total resignación ... Los que en ocasiones se consumen en su sed de venganza ... Los que sienten apego a sus posesiones. Los que dan limosna, pero no con demasiada generosidad. Los que no arrebatan al prójimo sus bienes, pero defienden los suyos: háganlo en el tribunal del obispo, y no ante un juez mundano ... Quienes en fin, a pesar de todo, se ven a sí mismos pequeños y a Dios glorioso.[25]

Lo único verdaderamente glorioso que había en la tierra, a pesar de las imperfecciones de sus miembros, tomados de uno en uno, era la Iglesia católica. Pues san Agustín estaba convencido de que sin el bautismo católico resultaba imposible —al menos desde el punto de vista humano— que Dios pudiera conceder el perdón del pecado original, que hacía iguales a todos los hombres, por cuanto todos estaban igualmente apartados de Dios. Por eso la Iglesia tenía que ser auténticamente universal. Era el único lugar de la tierra en el que la humanidad gravemente enferma podía abrigar esperanzas de descansar y recobrar la salud perdida.

San Agustín se mostraba impaciente hasta la brusquedad al referirse a grupos que él consideraba focos de egoísmo y autocomplacencia, sordos al mensaje universal de la Iglesia católica. De un modo bastante inconsciente presentaba a la Iglesia no sólo como la verdadera Iglesia, sino como la Iglesia de la mayoría. No veía por qué motivo no podían aplicarse a cismáticos y herejes las mismas presiones que cualquier comunidad local del período tardorromano aplicaba normalmente para asegurar la conformidad de sus miembros. Justificaba el destierro y la confiscación de bienes de las iglesias rivales. En cuanto a los paganos, se limitaba a decirles que «despertaran» y reconocieran el hecho de que eran una minoría. Pues hacía muchos milenios que los profetas de Israel habían afirmado que el mundo entero pertenecía únicamente a Cristo y a su Iglesia: «*Pídemelo y te daré las regiones más apartadas de la tierra como heredad*».[26]

De ahí la importancia suprema que para san Agustín tiene *La ciudad de Dios*, obra que empezó a escribir en 413, en respuesta a las críticas del paganismo y a la desilusión de algunos cristianos, provocada por la noticia del saco de Roma por Alarico. Aquel desastre proporcionó a san Agustín un pretexto ideal para explayarse hablando de un tema particularmente querido para él, resumido en el título de su obra *La ciudad de Dios*. Pues, lo mismo que en el Salmo 87, Jerusalén era la «ciudad de nuestro Dios», de la que «se cuentan maravillas». Jerusalén equivalía al Cielo, la lejana morada de los salvados. Al igual que la Jerusalén de los Salmos —tal como los interpretaba san Agustín—, la Jerusalén celestial consideraba potenciales ciudadanos suyos a aquellos que habían nacido en todas las demás naciones. Un pecado común había hecho a hombres y mujeres, independientemente de su raza, clase social o nivel cultural, ajenos por igual a la Jerusalén celestial e igualmente condenados en potencia. Todos eran invitados, con rigurosa imparcialidad, a regresar a su verdadera patria. En un alarde del dominio exhaustivo que tenía de la literatura y la filosofía paganas, san Agustín creaba deliberadamente un terreno común al de sus lectores, de suerte que, una vez removidos todos los obstáculos y descartados todos los argumentos, no pudieran tener pretexto para no ingresar en la Iglesia católica a través de ese terreno común convirtiéndose en potenciales ciudadanos del cielo.

Naturalmente no todo el mundo lo hacía. Recientemente se ha descubierto una carta escrita al final de su vida por san Agustín a Firmo, que era un personaje notable de Cartago. Firmo había asistido a varias lecturas de *La ciudad*

de Dios. Había incluso leído personalmente hasta el libro X. Conocía la literatura cristiana mejor que su mujer, y eso que ésta estaba bautizada y él no. En su epístola san Agustín hacía saber a Firmo que, a pesar de toda su cultura y de la simpatía que sentía por el cristianismo, comparado con su esposa, mientras no se bautizara estaría pisando un terreno muy peligroso:

> Pues ¿cuál era el objeto de este libro? No que los lectores disfrutaran de su estilo ni que aprendieran en él cosas que ignoraban, sino que se convencieran de lo que es la Ciudad de Dios, de que debían entrar en esa ciudad sin demora y perseverar en ella hasta el final: empezando por el renacimiento [a través del bautismo] y siguiendo por el amor ordenado rectamente.[27]

Una cosa desde luego era cierta. La «Gloriosa Ciudad» de san Agustín y su puerta de acceso en la tierra, la Iglesia católica, no era un lugar minúsculo. Era una «ciudad» para todas las épocas y todas las regiones:

> En ese vasto mundo, que ha sido habitado siempre por multitud de pueblos distintos, cada uno de los cuales ha tenido en su época unas costumbres tan diversas y tal variedad de religiones, lenguas, formas de organización militar y de vestido, sólo ha habido, sin embargo, dos géneros de seres humanos [los que están destinados a entrar en la «ciudad de Dios» y los que no lo están], a los que llamamos «ciudades», según el uso especial que del término hacen las Sagradas Escrituras.[28]

Se trataba de una idea cuyo alcance y cuya claridad adquirirían una importancia y una intensidad nuevas a medida que las iglesias de Occidente fueran asentándose mejor o peor, y se enfrentaran a la posibilidad cada vez más cierta de un mundo sin imperio.

CAPÍTULO CUATRO

Virtutes sanctorum... strages gentium: «virtudes de los santos... estragos de las naciones»

EN EL AÑO 418, SAN AGUSTÍN RECIBIÓ UNA CARTA de Hesiquio, obispo de Salona (Solin, en la costa dálmata de Croacia). Hesiquio escribía para preguntar a san Agustín, en la lejana África, si estaba cerca el fin del mundo. Este último se encargaría de tranquilizarle. El Imperio romano había conocido desastres peores a lo largo del siglo III: «Pues, por no extenderme demasiado, en tiempos del emperador Galieno [253-268], cuando los bárbaros de todos los rincones del mundo invadían las provincias romanas», muchos cristianos pensaron que había llegado el fin del mundo. Pero evidentemente se habían equivocado. En todo caso, añadía san Agustín, todavía había un mundo vastísimo más allá de los límites del Imperio romano. Cristo no había de regresar hasta que su Evangelio hubiera sido predicado a las naciones paganas más apartadas: «El Señor no prometió [entregar a la Iglesia católica] sólo a los romanos, sino a todas las gentes del mundo».[1]

El sereno distanciamiento con que san Agustín contemplaba los actuales trastornos del Imperio no podían tranquilizar al obispo de Salona. Para Hesiquio, lo mismo que para muchos cristianos que habían conocido la época posconstantiniana, un mundo sin Imperio no era mundo.

Y sin embargo, tanto en Britania, como en la Galia o Hispania, la perspectiva de un mundo sin Roma iba adquiriendo día a día más visos de realidad. Tras las primeras incursiones de 406 se habían acabado los tiempos de paz. Para la tercera década del siglo era ya evidente que, en claro contraste con los tiempos de Diocleciano y Constantino, si tras aquella época de distorsión debía venir un nuevo período de recuperación, esa recuperación no iba a deberle nada al Estado romano. El aparato militar y fiscal relacionado con el Imperio reformado del siglo V no fue capaz, desgraciadamente, de proteger sus fronteras. Occidente quedó totalmente desgajado, convertido en un mosaico de regiones distintas. La parte meridional de la Galia —la zona que va de Marsella a Arles—, Italia y África —hasta su catastrófica conquista por los vándalos en 429-439— siguieron siendo provincias «imperiales». Durante tres cuartos de siglo, hasta la anodina abdicación del último emperador, Rómulo Augústulo, en 476, Italia y Provenza fueron una mera prolongación en el Mediterráneo occidental del

viejo orden de cosas: de la estabilidad imperial que seguía dándose por descontada en toda la región oriental del Imperio. Si Constantinopla era la «Nueva Roma», Ravena, la capital de los emperadores de Occidente en el norte de Italia, era en buena parte una «pequeña Bizancio».

En el resto de Occidente se estaba gestando una situación totalmente distinta. Las provincias occidentales se habían caracterizado siempre por su intenso provincialismo. Durante siglos las elites locales se habían aprovechado de su identificación con un sistema imperial global. Pero cuando ese sistema dejó de protegerlas, las lealtades regionales, garantizadas y fortalecidas durante siglos y siglos de paz romana, pasaron a ser lo más importante. Ahora bien, si las elites locales de Britania, la Galia y el vasto subcontinente de Hispania querían seguir siendo *romani* —es decir, si querían conservar parte de la posición de la que habían disfrutado con Constantino y sus sucesores—, tenían que aprender a adaptarse a un mundo sin Roma, y además debían hacerlo teniendo como socios o incluso como amos a aquellos «bárbaros» despreciables.

Lo verdaderamente curioso de la historia de Occidente durante el siglo v es la tenacidad con la que los *romani* de todas esas regiones lograron restablecer su posición en aquel ambiente posimperial. Quizá no hubiera llegado el fin del mundo, como temía el obispo Hesiquio, pero a lo largo del siglo v sí que llegó en muchas regiones el fin de *un* «mundo», de un orden religioso y social determinado que muchos cristianos daban por descontado. Lo que surgió en su lugar fue un mundo en el que las aristocracias provinciales romanas se esforzaron por conservar su poder local en colaboración —a veces nada fácil— con los señores de la guerra de origen no romano.

Lo que se perdió irremediablemente fueron los vastos horizontes asociados con la idea de imperio cristiano posconstantiniano. Por poner un ejemplo, Hidacio (*c.* 397-470) era oriundo de Galicia. Había visitado Jerusalén en compañía de su madre cuando tenía diez años. El pequeño había sido incluso presentado a san Jerónimo. Pero todo aquello había sucedido allá por el año 407. Cuando escribió su *Crónica*, en 455, Hidacio llevaba casi veinte años de obispo de Chaves, cerca del litoral atlántico, en el norte de Hispania. Había conocido el final de una época. Se hallaba ahora atrapado

> en el interior de Galicia, en el extremo más apartado del mundo ... sin que por ello haya dejado de verme afectado por todas las calamidades de esta época infortunada ... [y no haya tenido que hacer frente] a la dominación de los herejes, agravada por la destrucción acarreada por unas tribus hostiles.

Sólo unos pocos peregrinos de Tierra Santa pasaban ahora por su ciudad. Ni siquiera habrían sabido decirle cuándo había muerto san Jerónimo. Hidacio comentaba, sin embargo, que la vecina Braga había sido saqueada por un ejército visigodo en busca de un botín fácil y rápido, y «aunque no se produjo derramamiento de sangre, [aquel desvergonzado atraco del que había sido víctima una ciudad romana] ya era bastante lamentable». Era una «repetición parcial», en su triste país, de la trágica destrucción de la antigua Jerusalén.[2]

El fin de la paz romana y la pérdida de los vastos horizontes asociados con la idea de imperio cristiano eran ya suficientemente alarmantes para un hombre como Hidacio. Pero más doloroso todavía resultaba tener que admitir que, para poder conservar cierto grado de orden e incluso de prosperidad, las sociedades regionales, desgajadas del Imperio, se veían obligadas a alcanzar un *modus vivendi* cualquiera con los bárbaros.

Ello, a su vez, significaba permitir que los *barbari*, estereotipo de «individuos marginales» según la mentalidad propia del Imperio romano, se convirtieran de un modo u otro en «individuos integrados».

Admitir aquello resultaba muy difícil. Los romanos prefirieron seguir hablando de los bárbaros en términos familiares a los lectores de la literatura clásica. Los terratenientes galos describían a visigodos y burgundios como hombres «vestidos con ropas desastradas y pieles amontonadas de cualquier forma sobre los hombros», es decir, individuos que no iban vestidos, como los romanos, con tejidos de seda, que eran fruto de la civilización, sino con productos sin pulir arrancados directamente de la naturaleza silvestre. Su séquito estaba formado por guerreros que ejercían esta función de por vida. La complicada labor de orfebrería esmaltada de sus escudos «ponía de manifiesto su riqueza y, al mismo tiempo, demostraba que [la guerra] era su principal pasión».[3] Semejante tipo de descripción implicaba que los bárbaros eran unos seres extraños que no se sabía de dónde habían salido: nunca podrían tener un papel en el montaje tradicional de la vida romana; y, si lo lograban, sólo podrían desempeñar la parte de «aliados» subordinados de Roma, pero no la de socios o amos potenciales. Resultaba más fácil ver a los bárbaros en aquellos términos pasados de moda que enfrentarse con la realidad y reconocer que muchos de ellos eran sencillamente *potentes*, es decir, «potentados, poderosos», romanos alternativos, gentes que estaban ya más que semiromanizadas según los criterios no demasiado precisos de la época postimperial.

En realidad, los bárbaros con los que entraron en contacto los habitantes de Occidente eran un fruto del nuevo Imperio de Constantino y sus sucesores tanto como pudieran serlo las propias aristocracias locales. El Imperio del siglo IV había necesitado de servidores leales. Y por lo general había preferido utilizar a gentes que no tuvieran los mismos valores y las mismas ambiciones que la aristocracia terrateniente tradicional. A los militares, en particular, se les animaba activamente a constituir una clase aparte, a permanecer ajenos y poco comunicativos respecto al resto de la sociedad. Durante más de un siglo los ejércitos imperiales habían sido reclutados en las zonas fronterizas, en las que apenas cabía distinguir entre «romanos» y «bárbaros». Lo que importaba era la lealtad, una lealtad tajante al Estado romano, resumida en el solemne juramente del soldado al emperador «como un dios, que se hace presente en carne y hueso».[4] Dada su condición de *viri militares*, de hombres de guerra, «romanos» y «bárbaros» eran iguales en el ejército romano. Eran servidores igualmente distinguidos e igualmente privilegiados de un Estado poderoso. Tanto a unos como a otros el derecho a alcanzar riquezas y un estatus elevado se lo daba el *cingulum militiae*, el pesado cinturón de oro —a menudo fabricado en

los talleres imperiales de Constantinopla, en un estilo que recordaba el bárbaro esplendor del arte del Asia Central y del Danubio—, que los distinguía de la población civil.

Incluso después de las invasiones, los grupos «bárbaros» fueron tratados como soldados del emperador. Los visigodos fueron establecidos por las autoridades imperiales en las cercanías de Burdeos en 418. A los burgundios se les dieron las guarniciones del curso medio del Ródano y del Saona en 443. Los destacamentos de la caballería alana fueron estacionados a lo largo del Loira, a una distancia bastante notable de las turbulentas costas de Britania. Por lo que sabemos, incluso los piratas sajones establecidos en algunos enclaves en las proximidades del Támesis llegaron a Britania a raíz de un acuerdo alcanzado para defender la isla. Todos ellos eran reencarnaciones perfectamente reconocibles de los *viri militares* de épocas anteriores. No eran invasores procedentes del «espacio exterior». Las tierras que ocupaban no las poseían por derecho de conquista. Sus asentamientos fueron el último legado de una política de «divide y vencerás» que dejaba a sus provinciales un Imperio ya desfalleciente.

Así, pues, los llamados «asentamientos bárbaros» no supusieron en realidad demasiado trastorno. Los visigodos del valle del Garona, por ejemplo, nunca constituyeron más de la sexta parte de la población total de la región. En realidad, los colonos bárbaros no ocupaban un lugar más destacado que el personal militar estacionado en las fronteras. Y eran establecidos de tal forma que, en la medida de lo posible, parecieran soldados romanos. Sus familias recibían tierras en posesión, como si fueran veteranos. Y, como si fueran soldados regulares alojados a costa de la población civil, tenían también acceso a una parte de la producción de las tierras. Por lo demás, las guarniciones locales recaudaban para su propio uso una parte de los impuestos de la región.

Había, sin embargo, una diferencia fundamental. Aquellos asentamientos reproducían, en las tierras más fértiles, en el corazón mismo del mundo mediterráneo, donde la aristocracia terrateniente romana estaba más firmemente arraigada, unas condiciones que sólo habían sido habituales en las provincias militarizadas del extremo norte. En muchas zonas de la Galia, de Hispania y, por fin, a partir de 476, también de Italia, militares de origen no romano se convirtieron en miembros destacados de la sociedad local, alcanzando una posición que les permitía competir con los *romani* en sus mismos términos. Convirtieron sus privilegios militares en sólidos beneficios —en tierras, en clientes, y en esclavos— típicamente romanos, manifestados en un estilo de vida perfectamente romano. Al cabo de poco tiempo, lejos de ser los cabecillas de unas bandas de guerreros nómadas y cubiertos de pieles, los visigodos y los burgundios apenas podían distinguirse de sus vecinos romanos. Poseían las mismas villas adornadas con los mismos pavimentos de mosaico, eran enterrados en los mismos sarcófagos de mármol, y participaban en cacerías a caballo vestidos con las mismas ropas: amplios mantos, calzones y monturas que llevaban las ancas marcadas con la cruz. Sus congéneres más humildes, la mano de obra militar de la que dependían los caudillos, quizá conservaran algunos de los usos típicos de su pueblo; por ejemplo, el individuo que robaba un perro en un poblado

burgundio pagaba su delito besando el trasero del animal en público.[5] Pero aquellas gentes apenas podían distinguirse de los campesinos romanos. En palabras de Teodorico (493-526), el rey ostrogodo que sucedió en Italia al emperador Rómulo Augústulo, «un godo de verdad desea ser como un romano; sólo un romano pobre querría ser godo».[6]

Pero aquellos «bárbaros» ya no se definían en la sociedad romana por su lealtad a un emperador siempre lejano. Si un visigodo o un burgundio tenía privilegios, los tenía porque servía en el ejército de su rey. La Toulouse visigoda, declarada también «nueva Roma», o la Vienne burgundia eran las bases de poder de unas milicias locales que se proclamaban ejércitos de *gentes* distintas, de tribus distintas, cada una leal a su rey.

La vida habría sido más fácil en el Occidente postimperial si esas *gentes* —las llamadas «tribus»— hubieran sido lo que los sabios modernos pensaban en otro tiempo que habían sido, es decir, grupos compactos, definidos con claridad, ni más ni menos que los precursores de las modernas naciones europeas. En realidad, la pertenencia activa a un determinado ejército —y no el origen étnico de éste ni el del soldado— era lo que definía la pertenencia a una determinada *gens*. Los reyes necesitaban soldados. Y esos reyes no eran demasiado exigentes a la hora de decidir quién servía en sus ejércitos. Podía ocurrir que un determinado grupo bárbaro fuera el que predominara en el ejército al que daba su nombre. Pero las tropas de casi todos los caudillos bárbaros se parecían bastante a las «Compañías Libres» de la guerra de los Cien Años, es decir, eran bandas heterogéneas, reunidas por ambiciosos «empresarios» de la violencia.

Aquella perspectiva resultaba de lo más inquietante. Ingresar en un ejército bárbaro suponía para un romano perder su identidad, desde el momento en que se ponía a servir a un rey «bárbaro». Lo mismo que los ejércitos otomanos o los cosacos del sur de Rusia, las milicias del siglo v eran un lugar de acogida de renegados de toda laya, desde esclavos fugitivos a miembros de la nobleza rural romana, cuya sed de violencia no quedaba satisfecha con el esparcimiento que procuraba la caza. Lo más común era la deslealtad a los valores civiles tradicionales de las elites romanas, actitud fomentada por los innumerables casos de *romani* que no veían en los «bárbaros» ningún problema, sino más bien una oportunidad.

En realidad, fue en el momento en que los bárbaros dejaron de ser unos extraños cuando empezaron a representar una amenaza más seria para los sectores influyentes de la población romana. Pues también ellos eran cristianos convencidos. Como soldados curtidos que eran, los visigodos en particular habían abrazado la fe cristiana en la época gloriosa del Imperio, esto es, durante los reinados de Constancio II y Valente. Eran fieles seguidores de la que entonces constituía la forma ortodoxa de cristianismo en las provincias danubianas y que sólo retrospectivamente podríamos denominar «arrianismo». Pero los tiempos habían cambiado. El arrianismo había pasado de moda. Cuando los visigodos llegaron a la Galia llevaban ya puesta la etiqueta de herejes «arrianos», inadmisible para el cristianismo católico o «niceno».

La mayoría de los soberanos bárbaros solían conservar sus creencias en privado y rara vez hostigaron a los católicos, con quienes, por el contrario, compartían un mismo lenguaje religioso. Lejos de ser meros hijos de la barbarie, los reyes visigodos, burgundios y vándalos pensaban que podían distinguir cuál era la doctrina «correcta». Su corte era frecuentada por elocuentes clérigos arrianos de lengua latina. Los visigodos achacaban orgullosamente sus victorias a la ortodoxia de su fe «arriana». Los vándalos llegaron aún más lejos. Aplicaron a los obispos católicos las mismas leyes que justificara en otro tiempo san Agustín en interés de la Iglesia católica y desterraron a los obispos «heréticos».

La constante exacerbación de ánimos que suponían tales alternativas ponía de manifiesto que la cristiandad católica del Mediterráneo occidental se veía a sí misma, en unos términos excepcionalmente graves, como una religión a la defensiva. A finales del siglo VI, un obispo católico descendiente de una familia senatorial romana oriunda de Auvernia, Gregorio de Tours (538-594), hablaba del siglo V como de una época de enfrentamientos dramáticos. Lo mismo que en los días del antiguo Israel, las *virtutes sanctorum*, «las virtudes de los santos», se producían en un marco caracterizado por las *strages gentium*, por «los estragos de las naciones guerreras».[7]

No hacía mucho tiempo que el cristianismo había sido introducido en la Galia, pero ya había arraigado bien en las ciudades, y durante el siglo V tanto en la Galia como en la mayor parte de Hispania las ciudades, al estar fortificadas, se habían convertido en puntos cruciales de las regiones cuyo control estaba en disputa. Sólidas murallas, muchas de ellas levantadas en los peligrosos días del siglo III, rodeaban el núcleo compacto de las ciudades clásicas en otro tiempo diseminadas a lo largo de un extenso territorio. Las murallas de Clermont-Ferrand, por ejemplo, protegían sólo tres hectáreas de lo que en otro tiempo había sido una ciudad abierta de más de doscientas. Exceptuando los castros prerromanos reutilizados ocasionalmente, las villas rurales que formaban la base del poderío de la aristocracia siguieron indefensas. Las ciudades amuralladas se levantaban, en contraposición con las zonas rurales más expuestas, como símbolos perpetuos de la seguridad y la autoridad de Roma.

Murallas y obispos iban de la mano. Las *virtutes* —esto es, los actos milagrosos— más apreciadas de los santos del siglo V eran aquellas sobre las que se sustentaban las murallas de la ciudad. En 451 los hunos de Atila se dirigieron hacia el Loira. Los habitantes de Orleans acudieron a su obispo, Aniano, quien

> les aconsejó que se prosternaran e imploraran entre lágrimas la ayuda del Señor ... «Vigilad las murallas de la ciudad [dijo] para ver si Dios, en su piedad, tiene a bien enviarnos ayuda» ... Cuando acabaron de rezar, el anciano les ordenó que miraran por tercera vez. A lo lejos vieron lo que parecía una nube de polvo [la caballería romana de Aecio, que junto con el ejército visigodo venía a liberar la ciudad] ... «Es la ayuda enviada por Dios.» Las murallas empezaban ya a ceder ante los embates de los arietes.[8]

Pero lo esencial no era sólo mantener en pie las murallas. El destino final de cada región dependía de la moral de sus centros urbanos. Exceptuando alguna incursión ocasional de mayores dimensiones —como la que se asocia tradicionalmente con la figura de Atila—, la mayor parte de los episodios bélicos en la Galia del siglo v tuvieron una importancia menor. El control de toda una región lo decidía la guerra de nervios, no una serie de enfrentamientos armados a gran escala. No era extraño que pequeñas bandas recorrieran los campos «arrasando los sembrados, levantando la hierba de los prados, arrancando las viñas y destruyendo los olivares». Su objetivo era ocasionar el mayor daño posible para que los líderes locales se lo pensaran dos veces antes de seguir ofreciendo resistencia: o pagaban tributo o abrían sus puertas a un nuevo señor.[9]

Los habitantes de las ciudades eran especialmente vulnerables ante esta táctica del terror. Necesitaban líderes en los que poder confiar para mantener en pie su espíritu y mitigar los efectos destructivos de las pequeñas incursiones realizadas a modo de represalia. Y encontraron esos líderes en los obispos cristianos. El carácter profundamente comunal de las iglesias cristianas que hemos visto desarrollarse en las ciudades del siglo IV destacaba de nuevo en contraste con la división y la dispersión de la aristocracia seglar. La iglesia local se convirtió en el «aglutinante» que mantenía en su sitio a poblaciones enteras. Las obras de beneficencia de la Iglesia paliaban los efectos de las hambres y los asedios. Llegado el caso, contribuían incluso a evitar el desplazamiento de los campesinos rescatando y devolviendo a sus dueños a los siervos que habían sido capturados, aunque muchos de ellos probablemente aprovecharan el desorden reinante en toda esta época para fugarse. Siendo obispo de Arles, san Cesáreo (470-542) rescató a millares de campesinos desarraigados y volvió a darles un hogar. No dudó en fundir los ornamentos de plata de su catedral para sufragar con ellos sus obras de caridad: «Incluso hoy día pueden verse las señales de las hachas en los pilares y en las paredes del santuario, en los puntos en los que fueron arrancados los adornos de plata de las columnas».[10]

Y lo que es más importante, los edificios eclesiásticos hablaban de la determinación constante de las ciudades de sobrevivir y de hacer ver que sobrevivían. Los obispos de la Galia rivalizaban unos con otros a la hora de erigir basílicas a cual más espléndidas en los centros fortificados de sus ciudades y en la periferia de las mismas, allí donde las calzadas romanas pasaban por delante de tumbas venerables. Durante este período se construyeron en Lyon cinco iglesias. Los obispos de Tours y Clermont-Ferrand rivalizaban en construir sedes catedralicias con capacidad para más de mil fieles. En una época como aquella, en la que la arquitectura civil se hallaba en punto muerto, esas iglesias representaban una acumulación de riqueza y energía colectiva que suponía la negación rotunda de la idea de que sobre la Galia se cernía el fin del mundo. Siempre y cuando hubiera un mínimo de seguridad, era evidente que cualquier provincia romana podía seguir llenando sus ciudades de nuevas construcciones, tan esplendorosas como un gigantesco joyero. En todas las iglesias la luz del sol quedaba aprisionada en el brillo casi sobrenatural de los mosaicos dorados y de los mármoles multicolores. Aquel que entraba en ellas creía contem-

plar un destello del paraíso aquí en la tierra. Como decía Gregorio de Tours hablando de la basílica de su Clermont natal: «Siente uno en ella el temor de Dios y ve una gran claridad, y los orantes suelen percibir un aroma dulcísimo y fragante que sube hasta ellos. Las paredes del santuario están decoradas con mosaicos y gran variedad de mármoles».[11]

Aquella época de grandes basílicas fomentaba el cultivo de la piedad de grandes asambleas. Los mecanismos de reparación del pecado, tan familiares a todas las comunidades cristianas, adquirieron en la Galia e Italia un significado claramente colectivo. La expiación del pecado en común, unida a otras formas de penitencia como la oración solicitando la intercesión del cielo, se convirtió en una disciplina que puso fin a esa otra actitud, tan habitual entre los humanos, de «sálvese el que pueda». Las rogativas penitenciales permitían congregar en un solo sitio a toda la población de un lugar, manteniéndola junta y en tensión durante horas. Las procesiones rogativas instituidas por el obispo Mamerto de Vienne hacia 470 fueron imitadas en seguida por sus colegas. Aquellas ceremonias permitían reunir a toda la población de una ciudad y eliminaban las diferencias entre pobres y ricos, frenando así —o al menos eso se pretendía— la tendencia de estos últimos a emigrar a lugares más seguros. Convertían las ciudades pequeñas en «una sola hermandad de suplicantes».[12]

Las empresas colectivas no siempre salían bien. En París, por ejemplo, santa Genovefa (santa Genoveva), por poco muere ahogada en el Sena acusada de «falsa profetisa», de hechicera y adivina, por incitar a los ciudadanos a permanecer cada uno en su sitio mientras los ejércitos de los hunos asolaban las llanuras de la Champaña. Tanto ella como las principales matronas de la ciudad permanecieron solas toda una noche de vigilia en el principal baptisterio de París.[13] Lo más normal era que se reunieran en torno a algún obispo, que afirmaba hablar en nombre de los antiguos mártires de la ciudad. Aquellos que morían en olor de santidad representaban el grado más alto —y también más familiar para el pueblo— de lealtad colectiva. Los santos y mártires locales, cuyos sepulcros eran visitados de forma regular y el aniversario de cuya muerte se celebraba sistemáticamente con una fiesta, eran «conciudadanos» de los demás, pues en su día habían estado en la iglesia del lugar orando por la población cristiana de «su» ciudad. Y se suponía que continuaban haciéndolo, que su espíritu seguía presente en su sepulcro.

Esta imagen de solidaridad, basada en la amorosa solicitud de los santos por la «familia de Dios», se manifestaba en el empleo de términos que poseían unas connotaciones públicas muy fuertes. También los santos eran individuos de primera fila: eran *patroni*, los «santos patronos», pero al mismo tiempo los «jefes», los «patrones» (cf. francés *patron*, italiano *padrone*). Se suponía que tenían poder e influencia. Sus *suffragia*, «sufragios» —las palabras que pudieran pronunciar en favor de sus clientes—, tenían mucha fuerza en la remota corte celestial. Como miembros del «Senado celestial», los santos eran aristócratas invisibles, que requerían de sus clientes más leales *reverentia*, muestras públicas de respeto.

Fue hacia 460, al hacerse patente que el régimen imperial no era ya capaz

de afirmarse al norte del valle del Ródano, cuando el obispo Perpetuo empezó a dar una preponderancia cada vez mayor al sepulcro de san Martín de Tours, por lo demás no demasiado atractivo. Tours se hallaba situada en un terreno neutral privilegiado, en el vacío político existente entre el reino visigodo del sur y las provincias fronterizas de la Galia septentrional, totalmente dejadas de la mano de Dios. Se construyó así en la ciudad una basílica gigantesca para acoger a los peregrinos. Las inscripciones de los mosaicos en los que aparecían representados los milagros de san Martín contaban a los visitantes llegados de toda la Galia lo que el santo había hecho en su día y, por consiguiente, lo que todavía podía realizar su *potentia*, su omnipresente poder para curar o para castigar. El mensaje no podía ser más tranquilizador. En el patio situado delante del sepulcro, los posesos gritaban, mezclándose en sus voces ecos confusos de griego y huno. Eran una reminiscencia de los peligros de ese inmenso mundo, en el que las *virtutes*, el poder efectivo de los santos «patronos», coexistían con los inquietantes movimientos de las razas extrañas.[14]

Durante el siglo v la aristocracia terrateniente de la Galia —cuyos abuelos habían sido todavía en muchos casos paganos— asumió el gobierno de la Iglesia. De todos los experimentos llevados a cabo en el ejercicio de la autoridad, tan habituales en este siglo de turbulencias, la «aristocratización» de la Iglesia de la Galia fue sin duda alguna el más duradero. Dejó a las ciudades en manos de unas gentes acostumbradas a ejercer el poder a la manera romana. Comparados con las tenaces dinastías de obispos *romani*, que por espacio de otros dos siglos considerarían propiedad indiscutible suya las grandes sedes episcopales del sur de la Galia y de Hispania, los reinos bárbaros fueron un fenómeno totalmente pasajero. El verdadero mapa de la Galia y la Hispania postimperiales vendría determinado por su red de ciudades episcopales.

A resultas de todo ello, la Galia ofrecía un panorama muy distinto del de Italia, el Norte de África y el Imperio de Oriente en general. Los obispos solían llegar a sus ciudades «desde arriba». No salían de las filas del clero. El sistema no siempre era muy popular, pero al menos ponía a las iglesias en manos de unos hombres que sabían lo que querían y lo que los demás querían de ellos. Por poner un ejemplo bien conocido: Sidonio Apolinar (430-480) fue nombrado obispo de Clermont-Ferrand en 470, tras desarrollar una larga carrera como político y escritor. Cuando se le pidió que justificara la elección de un obispo aristócrata para ocupar la sede vacante de Bourges, lo hizo con sumo gusto. El nombramiento de un obispo de entre los miembros del clero lo único que habría provocado habría sido envidias. Desde luego que un monje habría sido un candidato perfecto; pero los monjes estaban acostumbrados a rogar a Dios por la salvación de las almas, «no a los jueces terrenales por la salvación de nuestros cuerpos». Simplicio, hijo y yerno de antiguos obispos, era el candidato ideal. Había construido una iglesia para la ciudad. Había hecho frente a los visigodos: «Una y otra vez ... había actuado como portavoz de la ciudad ante reyes cubiertos de pieles y emperadores vestidos de púrpura». Aquel era el tipo de hombre que necesitaba Bourges. Unos cuantos curas se pondrían a «cuchi-

chear y revolotear en sus agujeros y rincones» —añadía Sidonio—, pero al fin y al cabo eso era lo que cabía esperar.[15]

Sidonio era un conspicuo exponente de este tipo de hombres. Era el último representante de toda una generación. Lo que de singular tenía la Galia no era tanto el hecho de poseer un episcopado aristocrático —al fin y al cabo, el *katholikos*, el jefe de la Iglesia armenia, era escogido entre los miembros de una sola familia noble e incluso aparecía ante el altar celebrando la eucaristía con el abrigo de piel de zorro propio de los magnates armenios—;[16] lo que ocurrió más bien fue que esa circunstancia coincidió con toda una revolución religiosa. Muchos de esos obispos aristócratas se habían hecho además monjes. Aquel grupo de hombres que habían sido elegidos para ocupar su cargo en buena parte con el único fin de tranquilizar a su grey asegurándole que en la Galia romana no había cambiado nada, al actuar como obispos pretendían hacer creer que en su persona había cambiado todo.

De ahí el papel crucial desempeñado por las comunidades monásticas establecidas en Marsella y Lérins. La Marsella del siglo v d.C. volvió a ser lo que había sido en tiempos de su fundación, allá por el siglo v a.C.: una cabeza de puente del comercio panmediterráneo, establecida en el extremo del inseguro *hinterland* de la Galia. Allí aterrizó en 415 Juan Casiano (360-435), monje de lengua latina originario de Dobrudja, que había vivido durante varios decenios en Egipto. Sus obras ponían todo un mundo al alcance de los lectores galos. Una vez más, el *codex* permitiría acercar a Occidente los confines más remotos del mundo cristiano de Oriente. Sus *Instituciones cenobíticas*, escritas en 420, informaban de lo que era la vida monástica egipcia y permitían corregir los excesos de los entusiastas experimentos locales. Sus *Conferencias*, de 426, escritas en forma de entrevistas a los grandes anacoretas del desierto realizadas durante su estancia en Egipto, habrían de proporcionar una valiosa guía espiritual.[17]

Más importante sería con el tiempo el monasterio de la isla de Lérins, frente a las costa de Antibes, fundado en 400 por san Honorato. Lérins era una avanzadilla del desierto de Egipto situada frente a las soleadas colinas de los Alpes Marítimos. Era una isla de Circe de la cual podía salir totalmente transformado cualquier joven de noble cuna. Muchos de los que acudían a la isla no permanecían en ella mucho tiempo. Tras una temporada de dura disciplina ascética, volvían a aparecer en público convertidos ya en obispos de alguna de las sedes de Provenza. Una serie de obispos de Arles, en particular san Hilario (430-449) y posteriormente san Cesáreo, hicieron de esta ciudad, centro del ininterrumpido dominio de Roma sobre la Galia, una colonia de Lérins. Hacia 434, ocho sedes episcopales del sur de la Galia eran ya ocupadas por hombres de Lérins. El «capital» espiritual ganado en la isla era «prestado a interés» a un número de iglesias cada vez mayor

La disciplina monástica de Lérins tenía por objeto cegar para siempre en los jóvenes de buena familia las fuentes del orgullo mundano. Como los severos noviciados jesuitas de tiempos más recientes, Lérins echaba al mundo treintañeros pertenecientes a familias de rancio abolengo, celosos de su fe, perfecta-

mente capaces de aplicar las viejas artes de la retórica y el gobierno, aunque, eso sí, de un modo totalmente nuevo y en beneficio de una nueva causa. La transformación del viejo orden empezaba por la carne. El cuerpo abandonaba hasta en sus más mínimas manifestaciones las comodidades aristocráticas de otros tiempos: en vez de lucir los cabellos bien cuidados, los monjes de Lérins se cortaban el pelo al rape; en vez de llevar la buena vida que siempre habían llevado, se entregaban a rígidos ayunos penitenciales; y en vez de la mirada desdeñosa y el andar altanero propios de todo un señor «de nacimiento», destinado a gobernar la sociedad gala, se sometían a la disciplina de la humildad. Después de todo eso, el cuerpo del monje estaba ya listo para emprender una nueva actividad, de carácter plenamente público.

Germán, obispo de Auxerre de 407 a 437, había sido en otro tiempo funcionario imperial. Al ser nombrado obispo, «cambió instantáneamente en todo». Y ese cambio se manifestó también en su cuerpo. Un cilicio, un montón de cenizas por todo lecho, y, para remate, una bolsa de cuero con reliquias de santos cruzándole el pecho: todo el cuerpo de Germán permanecía así en contacto con el sufrimiento y con lo sacro. Sus mortificaciones le permitían crear una envoltura de privaciones —hasta entonces desconocidas por su persona— que lo mantenía alejado de su pasado. Sólo así, apartándose de él de un modo tan drástico, el pasado de Germán podía resultar inocuo y desembocar, casi por predestinación, en su presente de obispo: «El estudio de la elocuencia lo preparó para la predicación; la doctrina jurídica, para actuar con arreglo a la justicia; y el matrimonio, para resaltar su [futura] castidad».[18]

A partir de entonces, la vida de san Germán se nos presenta dotada de una energía meteórica. Su biógrafo nos lo muestra trasladándose de un extremo a otro del Occidente romano, derramando por doquier alivio y orden. En Britania, bautizó a todo un ejército britano-romano antes de que saliera a campaña a derrotar a los sajones entonando el aleluya; a orillas del Loira agarró de las bridas la montura de Goar, rey de los alanos, deteniendo con ese gesto el avance del feroz destacamento de caballería enviado por las autoridades romanas a aplastar la sublevación de los campesinos que no podían pagar los tributos; y en Ravena se convirtió en la primera atracción del palacio imperial. La *Vida de san Germán* fue escrita por un amigo de Sidonio Apolinar en una época sumamente turbulenta, en la que éste sabía que su Clermont-Ferrand natal estaba a punto de sufrir un asedio. Se trataba de una conmovedora reafirmación de la convicción de que, una vez domadas por un esfuerzo ascético realmente espectacular, las viejas artes de la vida pública debían reaparecer en una forma superior al servicio de la Iglesia católica.

Los obispos cumplían, además, de un modo visible con su papel. La representación de los santos en las paredes de las grandes basílicas venía definida por una nueva estética caracterizada por una gravedad romana a la que la renuncia prestaba una especial luminosidad. Y esa estética se reflejaba también en sus representantes terrenales. Habría bastado echar una ojeada a Epifanio de Pavía para saber que un día habría de llegar a obispo:

> Sus mejillas sonreían ... Sus hermosos labios hacían dos veces preciosa la dulzura de sus palabras ... Su frente era como cera blanca y transparente ... Sus manos bien torneadas, de dedos afilados, hacían que resultara todo un placer recibir algo de él ... Su voz era sonora, ni áspera ni ruda ... aunque no carecía de varonil vigor.[19]

Por influyente que esta imagen del obispo pudiera ser en épocas posteriores, no todos veían en los prelados de la Galia un ejemplo a seguir. El obispo de Roma, el papa san León Magno (440-461), pensaba que el comportamiento despótico de un hombre tan austero como Hilario de Arles —que había sabido hacerse con una amplia diócesis metropolitana aprovechando la influencia de sus poderosos amigos seglares— suponía ni más ni menos que una «balcanización» del vetusto orden eclesiástico. León afirmaba sentirse horrorizado: «Henchido de orgullo, se está cavando su propia tumba en el infierno».[20]

Incluso tras el saco de 410 a manos de los godos, Roma seguía siendo una ciudad con una población cercana a los doscientos mil habitantes. Era diez veces más grande que París. Cada una de sus grandes basílicas era cuatro veces mayor que cualquiera de las catedrales de la Galia. La memoria celosamente guardada de los mártires romanos se remontaba a los cuatro siglos anteriores. El clero romano constituía un colectivo de hombres sin rostro, que se mantenía a flote gracias a la inmensa confianza del grupo en la absoluta bondad de todo lo romano. Su obispo, elegido siempre de entre sus miembros, era la última persona a la que se le habría ocurrido tener en consideración cualquier otra forma experimental de autoridad. El obispo de Roma era un *papa*, un anciano venerable, que gustaba de hacer el papel de viejo estadista ante regiones menos expertas. Durante todo el siglo v cabía esperar que el *papa* de Roma diera consejos autorizados, perfectamente pasados de moda —y por ese mismo motivo prácticamente imposibles de aplicar— en torno al funcionamiento de una Iglesia bien administrada: «Que lo nuevo deje de importunar a lo viejo, que el malestar deje de alborotar la paz de la Iglesia».[21]

Numerosos obispos y clérigos —muchos de ellos insatisfechos empedernidos— solían acudir a Roma en busca de los dictámenes del pontífice. Para un obispo de la Galia apelar a Roma solía ser una alternativa al destierro que le permitía, cuando menos, salvar la cara. Las iglesias de África, en la ribera meridional del Mediterráneo, produjeron una corriente incesante de osados infelices que apelaban al papa contra las sentencias de los concilios locales. Uno de ellos fue un obispo rural, destituido por san Agustín y sus colegas entre otras razones por haber construido su palacio episcopal en el solar de unas casas de las que se había apropiado.[22] Semejante tipo de visitantes no contribuía demasiado a incrementar el respeto del papa y del clero romano por el modo en que las iglesias de las provincias occidentales administraban sus asuntos.

Cometeríamos un grave anacronismo si pensáramos que los obispos de Roma desempeñaban en esa época un papel de protagonistas para las iglesias latinas de Occidente. Precisamente lo que a ellos les interesaba era Oriente. La geografía mental de un hombre como León Magno se hallaba determinada por la in-

mensa realidad de un Imperio no dividido desde el punto de vista técnico. Debía su singular posición al hecho de ser obispo de la *metropolis* cristiana más occidental de un Imperio romano único, cuyo poder sólo se había debilitado en Occidente. Lejos de constituir una excrecencia periférica para el Oriente griego, la posición de León en su calidad de obispo de la única gran ciudad no griega del Imperio le ofrecía numerosas ventajas. La participación del obispo de Roma era imprescindible para mantener el equilibrio de poder, siempre inestable, existente entre las iglesias del Mediterráneo oriental.

Para las iglesias de Oriente el único acontecimiento realmente dramático y desestabilizador que se había producido en todo el siglo no había sido la aparición de bolsas de anarquía bien localizadas en Occidente, sino la meteórica ascensión de Constantinopla como nueva capital del mundo. La ciudad contaba ahora con una población cercana al medio millón de almas, tenía más de cuatro mil mansiones patricias, y dos kilómetros de muelles para que atracaran las naves cargadas de grano destinado a alimentar a sus habitantes. Nadie sabía hasta dónde podían llegar las ambiciones del obispo de la «nueva Roma», el patriarca de Constantinopla.

Al tener que hacer frente a aquella amenaza, los patriarcas de Antioquía y Alejandría, ciudades cristianas tan populosas como la propia Roma, rivalizaban entre sí para asegurarse la elección de sus candidatos a la sede de Constantinopla. Cada uno intentaba desacreditar a aquel que lograra ocuparla gracias a la influencia de su adversario. Y los dos intentaron sucesivamente involucrar en la lucha al obispo de Roma, de modo que apoyara a uno o a otro. Para remate, los propios emperadores, que eran «romanos» en un sentido muy concreto, en la medida en que el latín siguió siendo la lengua propia del derecho y continuó hablándose en la corte —del mismo modo que el español siguió utilizándose en la corte de los Habsburgo de Viena—, no tenían ningún reparo en apelar al prestigio de la cátedra de san Pedro, afortunadamente distante de Constantinopla, como contrapeso frente a las omnipresentes y porfiadas pretensiones de los obispos de Antioquía y Alejandría.

Si, para León, la *ambitio*, la política excesivamente agresiva, era el pecado fundamental de los obispos de la Galia, la *ambitio* de sus colegas de Oriente llegaba a cotas aún mayores y alcanzaba unas proporciones que habrían dejado en ridículo las actividades de san Hilario de Arles. Los patriarcas de Alejandría eran dignos herederos del indómito san Atanasio. Pero eran muchísimo más ricos. Según se cree, sólo en el curso de una misión diplomática a Constantinopla, Cirilo de Alejandría (412-444) repartió entre los funcionarios de la corte imperial más de dos mil quinientas libras de oro en sobornos, o lo que es lo mismo una cantidad que habría permitido dar de comer a cuarenta y cinco mil personas durante un año, y veinticinco veces la suma que había logrado reunir Cesáreo de Arles para rescatar a los cautivos de las Galias. El representante del papa que asistió al concilio presidido en 449 por el sucesor de san Cirilo, el fogoso Dioscoro, volvió a Roma tan sobrecogido por la violencia que había tenido que soportar —se vio obligado a refugiarse en el sagrario de la iglesia en la que se celebraba el concilio gritando inútilmente en latín frente

a una agitada muchedumbre de monjes orientales *Contradicitur*, esto es «Me opongo»— que erigió en el baptisterio de Letrán una lápida exvoto en la que conmemoraba su liberación.

Las grandes maniobras emprendidas por individuos como san Cirilo o Dioscoro exacerbaron y explotaron una cuestión que se había convertido ya en un problema teológico candente. Los concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451) siguieron los pasos del grandioso experimento llevado a cabo por Constantino en Nicea. Con su celebración los emperadores esperaban obtener el consentimiento de toda la Iglesia cristiana para imponer una fórmula capaz de resolver una cuestión vivamente debatida por entonces: ¿Hasta qué punto se había aproximado Dios al hombre en la persona de Jesucristo?

Al enfrentarse a este problema, los cristianos del siglo v se dieron cuenta de que penetraban en un territorio desconocido y sumamente inquietante. El viejo esquema mental del universo —al que hemos hecho referencia en el capítulo anterior— ya no servía. Dicho modelo subrayaba el abismo que separaba los extremos superior e inferior del universo. Permitía al alma humana atisbar, desde el fondo de su inferioridad, la inmensa jerarquía de seres espirituales superiores que debía recorrer hasta llegar a un Dios lejanísimo. La Encarnación de Dios en la persona de Jesucristo, por el contrario, permitía rebajar el punto máximo de ese universo hasta su extremo inferior. Suponía la subversión del antiguo modelo del universo: «Resulta mucho menos sorprendente —decía León— que el ser humano progrese y ascienda hacia Dios que no que Dios se rebaje al nivel del hombre».[23] Ahora no tenía ya tanta importancia llegar a lo más alto partiendo desde el punto más ínfimo, esto es, ascender desde el nivel del hombre hasta el de Dios. Lo que realmente preocupaba a los pensadores cristianos era cómo debía entenderse, de qué modo tan singular se unía lo más alto a lo más bajo, de qué modo se unía Dios al hombre en la persona de Cristo. De lo que se trataba era de distinguir en la persona de Jesús, figura cuyos actos y manifestaciones eran conocidos con todo detalle gracias a los Evangelios, lo que de Dios tenía el hombre y lo que de hombre tenía el Dios.

Eran muchas las comunidades cristianas que necesitaban saberlo. Necesitaban sentir que Dios estaba con ellas como quien dice a ras de tierra. No bastaba que Dios diera a conocer su voluntad a un género humano totalmente alejado de Él a través de una serie de representantes especiales. Era este un punto débil de la teología cristiana de épocas anteriores en el que ya había reparado san Atanasio, explotándolo con implacable claridad en su enfrentamiento con los partidarios de Arrio. Cristo no sólo era un mensajero privilegiado de Dios, como, al parecer, sugería Arrio; no sólo debía ser considerado «una especie de prefecto del Soberano Máximo» que regía el universo material en nombre de un Dios supremo todavía lejano.[24]

Semejante idea le había parecido perfectamente natural a un pensador de los tiempos de Constantino como Eusebio de Cesarea (263-340). Era aquella una época en la que parecía que el triunfo del monoteísmo había supuesto en realidad el triunfo de un Dios Supremo que había bajado a la tierra para manifestar sus mandamientos a través de una serie de representantes privilegiados

de su voluntad, cuyo máximo exponente había sido Cristo, mientras que Constantino, en un plano inferior, había sido el más reciente. Tal fue la idea dominante durante casi todo el siglo IV. Pero semejante planteamiento hacía de Dios un soberano distante, que actuaba por medio de agentes, distintos, por definición, de Él. Y efectivamente ese era el caso de los emperadores. Pero Dios no podía ser tan distante. San Atanasio se dio cuenta de que el pueblo cristiano necesitaba poder decir *Emmanuel*, «Dios con nosotros». La vida de Cristo en la tierra —insistía una y otra vez— no había sido como «una visita oficial venida de lo alto»; había sido la «aparición del propio Dios sobre la tierra».[25]

Durante los siglos IV y V, los patriarcas de Alejandría, el maestro de políticos que fue san Cirilo y el trágicamente confiado Dioscoro (444-451), explotaron una tendencia cuyo influjo sobre la piedad cristiana ya había señalado san Atanasio. Puesto que Cristo había descendido a la tierra y había habitado entre los hombres, tanto más fácil resultaba dirigirse directamente a Él. No hacía falta invocar a los poderes intermediarios del *mundus* en busca de ayuda en cuestiones terrenales. En regiones como Egipto el monoteísmo se hacía auténticamente real no ya negando la realidad de los poderes inferiores —esto es, arrancando al universo sus deslumbrantes capas de seres angélicos y demoníacos—, sino desentendiéndose de ellos. Todos los poderes se hallaban sometidos a Cristo, y, al haberse hecho hombre, Cristo se hacía presente a cuantos lo adoraban a todos los niveles de la experiencia. Se derribaba así la barrera tácita que había separado los aspectos más excelsos, no terrenales, con los que siempre se había asociado a Cristo en cuanto Dios —la salvación espiritual y la resurrección—, de las preocupaciones terrenas, cotidianas del cristiano normal y corriente. Cabía apelar al nombre de Jesús en cualquier situación, sabiendo que Él había pasado por todas y que su poder era capaz, como lo había sido antaño, de superarlas también todas. En palabras de Shenoute de Atripe (385-466), gran abad del Monasterio Blanco de Sohag, en el Medio Egipto,

> intenta llegar a ese Nombre en toda su extensión y verás que está en tus labios y en los labios de tus hijos. Cuando celebres una gran fiesta y disfrutes, exclama: «¡Jesús!». Cuando te halles angustiado y afligido, exclama: «¡Jesús!». Que los niños y las niñas en sus risas exclamen: «¡Jesús!». Que los que huyen de los bárbaros, exclamen: «¡Jesús!». Y que los que bajan por el Nilo, exclamen también: «¡Jesús!» ... Y también los que han sido víctimas de la corrupción de los jueces y de la injusticia pronuncien en voz alta el Nombre de Jesús.[26]

En un ambiente de tanto apasionamiento, no es de extrañar que los patriarcas de Alejandría actuaran con un despotismo semejante. Aunque tampoco es de extrañar que ambos bandos temieran lo peor de su adversario. Pues lo que temían era ni más ni menos que Dios y el hombre volvieran a apartarse y quedaran separados por el abismo insalvable que suponía el modelo de universo de la época anterior.

Para Nestorio, que ocupó el patriarcado de Constantinopla entre 428 y 431, la solución de los alejandrinos era inaceptable. Comportaba una aproximación

de Dios a la humanidad tan grande que suponía hacer pasar por la deshonra de la Pasión a un ser todopoderoso e inmortal. Debía pensarse más bien que Cristo era un hombre que había ido asimilándose progresivamente a Dios en virtud de un vínculo de la misma calidad, aunque de una intensidad y permanencia mucho mayores, que el que había unido a Dios con los profetas. El poder y la majestad de Dios no quedaban así empañados por la crucifixión de Cristo, pues era el hijo y servidor humano que Él había elegido, y no Dios, el que había padecido en la Cruz.

Cuando sus teorías fueron condenadas en el concilio de Éfeso, Nestorio comentó lleno de tristeza que el populacho ignorante de Constantinopla danzaba alrededor de las hogueras cantando: «¡Dios ha sido crucificado! ¡Dios ha muerto!». Si se admitía que Dios podía exponerse a tanta debilidad, era lógico pensar que luego, cuando sus adoradores volvieran a dirigirse a Él solicitando ayuda en su desesperación, se mostrara igualmente débil. A Nestorio, pues, no le extrañó lo más mínimo que unos años más tarde los hunos invadieran y saquearan Tracia llegando hasta las propias murallas de Constantinopla.[27]

Para los alejandrinos el problema era muy distinto. Lo fundamental para ellos era que la Encarnación hiciera de Dios y del hombre un todo único e indisoluble, una sola «naturaleza». Por ese motivo, los seguidores más intransigentes de la teología de san Cirilo fueron llamados «monofisitas» (del griego *mónos*, «único», y *physis*, «naturaleza»). Ellos no habrían admitido semejante título, pues lo que les importaba era una cuestión más urgente. Decir que Dios había sido crucificado realmente en la persona de Jesús equivalía a recordarle el sufrimiento común que lo unía indisolublemente, de una manera casi orgánica, al género humano. Dios no podía olvidar a aquellos con los que una vez había compartido el sabor universal de la muerte. Cuando los terremotos asolaron el norte de Siria entre los años 470 y 480, el patriarca de Antioquía añadió a la forma habitual de la letanía «Santo Fuerte, Santo Inmortal» la siguiente frase particularmente osada: «Que fuiste crucificado por nosotros». Se trataba de un añadido sumamente conflictivo. Al ser vinculado a una oración pública cantada, afectaba a todos los cristianos, sin distinción de clases. En el patio principal de la gran basílica de Antioquía la muchedumbre se congregó alrededor de un artista callejero que había enseñado a su cotorra a repetir la letanía con su nuevo colofón, «Crucificado por nosotros».[28] En una época de desastres como aquella, por cruelmente distante que se considerara a Dios, los monofisitas creían que podía ser invocado con aquellas palabras que habían de recordarle sin duda alguna los sufrimientos padecidos como ser humano.

El culto de la Virgen María en su calidad de *Theotókos*, de «la que dio a luz a Dios», fórmula adoptada por el concilio de Éfeso para rechazar las opiniones de Nestorio, se desarrolló en un ambiente que sólo pedía a Dios una cosa, a saber: que sus relaciones con la humanidad no se basaran sólo en una mera sociedad con el género humano, sino en la afectuosa afinidad tácita que suponía tener una misma carne. «El vínculo del seno materno» era el lazo más fuerte que unía a los seres humanos. En aquella época los ruegos de clemencia dirigidos a los poderosos subrayaban el hecho de que hasta el romano más mi-

serable e inútil de Oriente era un ser humano más, el hijo de una madre, que había sido acunado en el regazo de un ser humano y amamantado por los pechos de una mujer. En consecuencia, María empezó a ser representada en el arte de finales del siglo v y de todo el vi llevando a Cristo sentado en su regazo, como si aún siguiera unido a su seno materno. En los himnos entonados por las diversas congregaciones del orbe cristiano se hablaba de Jesús como si debiera su naturaleza humana al hecho de haber mamado de los pechos de María, pues para el hombre antiguo, la leche de una madre equivalía a su sangre: era carne humana líquida transmitida al niño a través del acto de amamantar. Cristo debía escuchar por fuerza a cuantos rezaran a su madre, pues era ésta la que lo había hecho plenamente humano. Sólo ella podía recordarle, con su autoridad materna, todo lo que tenía en común con la apesadumbrada naturaleza humana de los que se dirigían a él en su tribulación.

Este tipo de asuntos llegó a dividir a los cristianos de Oriente hasta tal punto que no hubo un sólo emperador capaz de solucionar el problema. Y no sería porque no lo intentaran. En 451 el emperador Marciano convocó el concilio de Calcedonia. Se trataba de la concentración de obispos más numerosa que se había convocado nunca. Más de seiscientos prelados se reunieron en Kadiköy, al otro lado del Bósforo, justo enfrente de Constantinopla. El emperador no quería correr riesgos. Pero, a diferencia de su predecesor, Teodosio II, Marciano era un militar recién establecido en el trono. Como casi todos los monarcas débiles, sentía la necesidad de demostrar cuanto antes que era fuerte y no aguardó a que se llegara a un consenso. Optó radicalmente por apoyar una proposición cuidadosamente redactada por el papa León Magno, el famoso *Tomo* presentado por los legados pontificios. Una leyenda posterior —puesta en circulación en Constantinopla ni más ni menos que por el papa san Gregorio Magno— querría hacer creer que León había depositado su *Tomo* sobre el sepulcro mismo de san Pedro, para contar con la ratificación del apóstol. Para los teólogos latinos era una afirmación perfecta de la fe. Pero no pensaban lo mismo los seguidores egipcios de Cirilo de Alejandría. Para ellos, el delicado equilibrio entre lo divino y lo humano establecido por León en la persona de Cristo era prácticamente como volver a Nestorio. Aquella tesis corría el riesgo de volver a abrir un abismo insalvable entre lo divino y lo humano. Los adversarios de León hacían hincapié en que la naturaleza divina y la humana se habían unido en Cristo de tal forma que la persona humana de Jesús se confundía con la divina, hasta el punto de que el solo roce de sus dedos bastaba para sanar al enfermo. En Egipto, en gran parte de Siria y en la opinión de muchas personas juiciosas de otros rincones del orbe cristiano, el concilio de Calcedonia, convocado para poner fin a todos los concilios, pasó a denominarse la «Gran Prevaricación».

En Occidente, sin embargo, todas estas cuestiones dejarían de tener importancia muy pronto. Donde las controversias cristológicas se seguían con más encarnizamiento era en los territorios del Imperio de Oriente. En Occidente, en cambio, pronto dejaría de existir el Imperio romano. En 476 fue depuesto Rómulo Augústulo y los reyes bárbaros se adueñaron de Italia. Las tropas del

emperador de Oriente, Justiniano, no volverían a entrar en Roma, hasta 536, en unas circunstancias ya muy distintas, haciendo una vez más de la urbe una ciudad «imperial». Para entonces, sin embargo, el Imperio romano no era en los confines de Occidente prácticamente más que un recuerdo. Debemos proceder ahora a examinar los cambios que con tanta rapidez se produjeron en esa zona fronteriza tan decisiva que se encuentra a varias semanas de viaje al norte de Marsella y Roma.

CAPÍTULO CINCO

Las zonas fronterizas: el Nórico, Irlanda y Francia

DURANTE EL SIGLO V DESAPARECIÓ de la Europa occidental la frontera militar del Imperio romano. A lo largo del Danubio, en el Nórico (la parte occidental de Austria) la vida de un santo varón, Severino, nos ofrece en varios momentos la oportunidad de observar de cerca cómo se llevó a cabo ese proceso:

> En la época en que todavía existía el Imperio romano, los soldados de numerosas ciudades eran mantenidos por el erario público para que vigilaran las fronteras. Cuando acabó dicho régimen, las formaciones militares fueron disueltas y la frontera desapareció. La guarnición de Passau, sin embargo, permaneció en su puesto. Algunos de sus hombres habían ido a Italia a reclamar su última paga en nombre de sus compañeros. Nadie sabía, sin embargo, que los bárbaros les habían dado muerte por el camino. Un día, mientras san Severino se hallaba leyendo en su celda, cerró repentinamente el libro y empezó a suspirar ... El río [dijo] se hallaba tinto en sangre humana. Y en ese mismo instante llegaron noticias de que la corriente había depositado en las orillas los cadáveres de los soldados.[1]

Severino fue un santo de la frontera abierta. Era un extranjero misterioso que llegó al Nórico como eremita hacia 454. Algunos pensaron que se trataba de un esclavo fugitivo, pero el latín que hablaba era el de un *romanus* de clase alta. Hasta su muerte, acontecida en 482, recorrió el Danubio, de ciudad en ciudad, predicando el arrepentimiento colectivo, estableciendo diezmos para socorrer a los necesitados, y denunciando a los acaparadores de grano en las épocas de escasez.

En el valle del Danubio lo que definía al *romanus* eran las murallas de la ciudad. Eran éstas pequeñas poblaciones en las que existían congregaciones cristianas igualmente pequeñas. La iglesia de Lorch, por ejemplo, tenía capacidad para unos doscientos feligreses, es decir, sus dimensiones equivalían a una quinta parte de cualquier catedral de las Galias. Para los habitantes de la ciudad, el Imperio romano era ya algo muy distante. El imperio cuya caída había supuesto una verdadera alteración en sus vidas había sido el de Atila, pues el poderío de los hunos había logrado someter a todas las tribus establecidas al norte del Danubio. La desintegración del dominio huno en la zona situada al norte del Da-

nubio permitió a las pequeñas tribus bárbaras infiltrarse en los territorios «romanos» de la ribera sur.

Las relaciones de los *romani* con los grupos procedentes del otro lado del Danubio eran bastante ambiguas. Igual que se diría —utilizando una expresión de andar por casa, pero sumamente precisa— que los capitanes de los bandoleros de las montañas de la Anatolia oriental del siglo XIX se «comían» las aldeas de la llanura, también las tribus de que ahora nos ocupamos —como la de los rugios, en la comarca de Lorch— se dedicaron a «comerse» las ciudades romanas. No deseaban destruirlas, sino todo lo contrario: ofrecían a sus habitantes su despótica e impredecible protección a cambio de tributos y ocasionalmente de mano de obra especializada. Los habitantes de las ciudades eran «sus» romanos. A menos que otra tribu rival se los «comiera».

Se recuerda a san Severino por el modo en que logró que se respetara este inicuo pacto. Se movía con gran autoridad entre los distintos soberanos rivales. Gibuldo, rey de los alamanes, se amilanaba literalmente ante él: «el rey declaró ante sus hombres de armas que hasta entonces, ni en la batalla ni en ningún otro peligro, se había apoderado de él un temblor tan violento».[2]

Todos creían que el extraño eremita tenía poder sobre el destino de todos ellos. Un día predijo la ascensión al poder de un guerrero de la zona, Odoacro, quien efectivamente llegaría a general y destronaría al último emperador, Rómulo Augústulo, adueñándose de Italia entre 476 y 493: «Por entonces [Odoacro] era un joven alto, vestido de pobres ropajes. Tuvo que encorvarse para no dar con la cabeza en el techo de la celda [de san Severino] ... "Ve a Italia [le dijo el santo]. Ve, tú que ahora vas cubierto de andrajos; pronto harás ricos presentes a muchos"».[3]

En la frontera, las distinciones religiosas que tanto significaban para las poblaciones civilizadas del Mediterráneo no tenían demasiada importancia: Severino impartía sus bendiciones a todos los soberanos tribales, independientemente de que fueran católicos, arrianos o paganos. Lo que más importaba era la seguridad. Como siempre andaban escasos de mano de obra, y en particular de artesanos cualificados, los bárbaros del otro lado de la frontera absorbieron una cantidad alarmante de *romani*. Uno de los rasgos más lamentables y también más frecuentes de la vida en las zonas fronterizas eran las incursiones para capturar esclavos. Que los bárbaros utilizaran a los *romani* que se «comían» vendiéndolos como esclavos, o reinstalándolos en las aldeas de cabañas de madera de Moravia, era la peor forma en que podía romperse el pacto tácito existente entre los habitantes de las ciudades danubianas y sus protectores bárbaros. Eso fue precisamente lo que hizo Giso, reina de los rugios, aunque no tardó en ser castigada. Su hijo, Friderico, se metió por equivocación en la cabaña en la que eran retenidos los esclavos extranjeros que debían poner sus habilidades al servicio de la familia real y fabricar sus joyas. Éstos se apoderaron de él y lo retuvieron como rehén hasta que los liberaron.[4]

Esto es sólo un atisbo de los costes humanos que para muchos supusieron las frágiles sociedades surgidas cuando el lado «romano» y el lado «bárbaro» de una determinada región fronteriza «estallaban», como aquel que dice, para

formar nuevas unidades culturales y sociales. En el caso de la *Vida de san Severino* ese panorama podemos contemplarlo desde una distancia prudencial. Su biografía fue escrita en 511 por Eugipio, refugiado procedente del Nórico que llegó a abad de un monasterio que dominaba el golfo de Nápoles. Distinguido vecino y benefactor de dicho monasterio era ni más ni menos que el antiguo emperador, Rómulo Augústulo, que a la sazón disfrutaba de una suculenta pensión y vivía en una villa que seguía llevando el nombre del que fuera su propietario, Luculo, el famoso *gourmet* de los tiempos de Augusto. Para lo único que servían las anécdotas que se contaban sobre el fin de la vida urbana al estilo romano en las remotas regiones del Danubio era para intensificar la sensación de seguridad que seguía reinando en Italia.

En realidad, sólo las clases altas de las ciudades habían emigrado a Italia. Durante siglos siguieron acumulándose las tumbas cristianas de *romani* de condición humilde en torno a la iglesia de San Severino en Lorch. Su fe, privada en buena parte de directrices eclesiásticas, acabó convirtiéndose en una religión popular, hasta el punto de que incluso en la actualidad se han conservado memoria y rastros de prácticas exclusivas del cristianismo primitivo del período tardorromano, como el arrepentimiento público, por ejemplo en las canciones populares de Eslovenia. En el interior del Nórico, en las zonas alpinas, lejos de las peligrosas riberas del Danubio, siguieron construyéndose grandes basílicas, a imitación de las iglesias del norte de Italia, flanqueadas de hospicios y capillas de peregrinación en las que se guardaban reliquias exóticas, mucho después incluso de la muerte de san Severino. En la estrecha llanura que corona el Hemmaberg, que se eleva en Carintia dominando el valle del Save, llegaron a construirse hasta cinco iglesias de grandes dimensiones. Aquella zona era un importante centro de peregrinación, semejante a muchos otros que a finales del siglo v se extendían por todo el orbe cristiano, desde el de Saint Albans, en Britania, o el de San Martín de Tours, a los nuevos santuarios de San Simeón el Estilita, en el norte de Siria, o el de San Menas en Egipto. Romanos y bárbaros, o incluso —cabe sospechar— católicos y arrianos acudían a esos centros a visitar las reliquias colocadas junto a antiguos manantiales de aguas medicinales.[5]

Lo mismo que sucedió en el Nórico ocurrió en Britania. La retirada de los ejércitos romanos en 406 dejó en la isla un vacío de poder. De pronto desapareció toda una elite gubernamental. Los numerosos tesoros enterrados que existen bajo los suelos de East Anglia nos hablan con bastante elocuencia de la pérdida repentina del orden imperial. En uno de esos escondrijos, descubierto recientemente en Hoxne, habían sido ocultadas en arcas de madera más de 14.600 monedas de oro y plata. Sólo la cubertería incluía setenta y ocho cucharas de plata. Había un collar de mujer de oro que pesaba 250 g. Una colección de gruesos brazaletes del cosmopolita estilo «bárbaro» que solían llevar los oficiales romanos en todo el ámbito del Imperio indicaría que estamos ante la huida precipitada de un *vir militaris* a la vieja usanza.[6]

Pues bien, en una provincia como Britania en la que había veintiocho ciudades amuralladas, «torres acastilladas y alcázares ... que se levantan amena-

zadores hacia el cielo», las elites que aún quedaban llegaron a la conclusión de que tenían que pensar en sí mismas, ahora que carecían de un imperio que las protegiera.[7] Allí no ocurrió lo mismo que en la Galia. El asentamiento de piratas sajones, en calidad de «huéspedes» alojados al estilo tradicional tardorromano, resultó todo un fracaso. Pequeñas bandas de sajones se establecieron con carácter permanente y sin control gubernamental en la zona en la que el canal de la Mancha se une al mar del Norte. Esos sajones participaron, junto con otros soldados de fortuna —como el irlandés Cunorix MacCullen, que fue enterrado con una lápida conmemorativa en alfabeto ogham en Wroxeter, a orillas del Severn—, en las guerras civiles desencadenadas entre los diversos caudillos locales de ascendencia romana para obtener el control de la isla. Los reyes sajones, sin embargo, no penetrarían hasta 570 como conquistadores en las ciudades amuralladas de la parte occidental de Britania. Y quedaron asombrados por lo que vieron en ellas:

> Maravillosamente decorada está la piedra de esta muralla, ahora abatida por el destino. El recinto de la ciudad se ha venido abajo. La obra de los gigantes ha sido arrancada de raíz ... Había espléndidos edificios urbanos, numerosas termas y cantidad de orgullosos frontones.[8]

Sólo entonces —y no hacia 440— compusieron los sajones una relación de los hechos más halagadora para consigo mismos en la que justificaban su inesperada ascensión a posiciones de dominio. Ahora pretendían ser descendientes legítimos de los heroicos navegantes que habían zarpado directamente de las costas de Jutlandia que dan al mar del Norte para buscar en Britania su tierra de promisión.

Por lo que sabemos, no hubo ningún san Severino que interviniera cuando los sajones se establecieron y empezaron a «comerse» las ciudades britanorromanas de las Midlands. En la isla estaba mucho peor asentado el cristianismo que en el Danubio. Los grandes santuarios celtas de las colinas, muchos de los cuales databan de época prehistórica, superaban con mucho a las pequeñas iglesias de las ciudades. Por otra parte, el clero cristiano tampoco desempeñó el papel «representativo» que con tanta rapidez asumió en la Galia. Muchos obispos britanos eran sospechosos de favorecer el pelagianismo. Dada su condición de «cristianos viejos» en una provincia predominantemente pagana, debían de parecerse mucho a los primeros partidarios de Pelagio en Roma: se consideraban a sí mismos un grupo de «santos» elegidos, orgullosos de constituir una minoría superior desde el punto de vista moral en un país pagano.

En Britania el poder pasaría, por defecto, a manos de los caudillos guerreros. Los «tiranos», los cabecillas locales más afortunados, y no los obispos, como sucedió en la Galia, dominarían la historia de la Britania del siglo v. Muchos de ellos eran oriundos de la zona poco romanizada de los montes del noroeste de Gales y la Britania septentrional. Sus antepasados quizá llevaran nombres latinos, como por ejemplo Tácito; pero ahora hablaban de sí mismos en galés. En los *Gododdin* de Aneirin, los príncipes subromanos del norte apare-

cen, hacia el año 600, como héroes épicos de una larga tradición céltica. Era ahora el hidromiel de su caudillo, «amarillo, dulce, embriagador», y no el solemne juramento que el soldado profesional prestaba al emperador, el que enviaba a la muerte a los jóvenes guerreros en medio de «los belicosos caballos y las armaduras tintas en sangre».[9]

Los príncipes británicos, sin embargo, seguían teniendo su corte, aunque ahora en salas de madera, en el marco, eso sí, todavía de los fuertes de piedra que jalonaban el Muro de Adriano. Celebraban su poderío haciendo generosas donaciones en el *Ddyw Calan Ionawr*, en el glorioso día de las Calendas de enero de época imperial, tan denostado en todo el ámbito del mundo romano por los obispos cristianos. Se consideraban además cristianos. Donaban «oro al altar» antes de cada campaña, así como «regalos al bardo». Si cometían perjurio, lo hacían ante altares cristianos; del mismo modo que, cuando asesinaban a sus parientes, lo hacían en el santuario de los monasterios cristianos. Al oeste del Severn, cuando menos, aquellos hombres rudos se encargarían de defender los restos aún reconocibles de lo que fuera el paisaje de una provincia «romana»: las propiedades rústicas estaban organizadas en torno a villas de tipo romano, los documentos eran redactados al estilo romano y las ciudades de pequeñas dimensiones conservaban sus murallas romanas.

Como cabía esperar, el hecho de que los sajones siguieran siendo paganos no suscitaba mayor preocupación. Pese a la opinión tan extendida de hombres como san Agustín, la mayoría de los *romani* seguía pensando que el cristianismo era un tesoro demasiada precioso para dilapidarlo en unos simples bárbaros. Se suponía que los sajones habían de conservar sus repugnantes costumbres paganas, del mismo modo que se suponía que los visigodos cristianos de la Galia fueran simplemente herejes arrianos. Sólo cuando cambiara la naturaleza misma de la frontera habría de aparecer un cristianismo común, capaz de abarcar a romanos y bárbaros a un tiempo.

De ahí que el desarrollo más significativo se produjera en la frontera noroccidental de Britania. El Muro de Adriano dejó de constituir una frontera efectiva. Las regiones del norte y del oeste de la isla, así como la costa oriental de Irlanda, hasta entonces claramente no romana, se unieron, una vez eliminada la barrera que supusiera el control romano, formando un único «Mediterráneo celta» en el norte. Las colonias del reino irlandés de Dalriada (los *Scotti*, los «filibusteros», de nuestros textos) unieron el Ulster con el Galloway y las costas de Escocia hasta la altura de la isla de Skye, bajo una hegemonía irlandesa mantenida por la flota de naves de siete bancos de remeros. Gales y el estuario del Boyne quedaban frente a frente: los reyes irlandeses tomarían por esposas a mujeres britanas, y en el centro irlandés de New Grange aparecerían como ofrendas votivas monedas del nuevo emperador cristianísimo, Teodosio I. En el extremo occidental de Cornualles, Tintagel se convirtió en una ciudad fortificada, bien provista de vino, aceite y lámparas procedentes de África, incluso de Egipto. Por toda la parte suroccidental de Gales han aparecido lápidas ogham, prueba inequívoca de la amplitud de los asentamientos irlandeses. El antiguo irlandés empezó a llenarse de préstamos lingüísticos latinos, concretamente

términos del vocabulario comercial y militar de la sociedad subromana de la Britania occidental.

No todos los aspectos de este incesante flujo de personas e ideas fueron pacíficos. Hacia 420, unos corsarios irlandeses atacaron una ciudad desconocida del norte de Britania. Entre los cautivos estaría un joven de dieciséis años, Patricio, hijo de un diácono perteneciente a una acomodada familia de magistrados municipales. El muchacho trabajó como esclavo en la costa atlántica de Irlanda, en el condado de Mayo. Pero Patricio saldría de esta experiencia convertido en una especie de san Severino del norte. Durante su destierro adoptó una modalidad de cristianismo de carácter ascético que ni siquiera se le habría ocurrido seguir en Britania, cuando era sólo el retoño de una familia de clérigos:

> Mi fe se fortaleció y mi espíritu se conmovió, y en consecuencia llegaba a pronunciar cien plegarias al día y casi otras tantas por la noche ... Y me despertaba para rezar al amanecer, hiciera el tiempo que hiciera, tanto si nevaba, como si helaba o llovía. Y no sentía la menor molestia ... Y ahora me doy cuenta de que ello se debía a que el Espíritu Santo ardía en mi interior.[10]

Patricio se fugó y pudo así librarse de la esclavitud; regresó a Britania y, una vez ordenado sacerdote, decidió volver a Irlanda. Se trataba de un paso muy difícil para un obispo britano, pues contaba con muchos detractores. San Patricio no gozaba del apoyo de una comunidad «romana» unida, como san Severino o los obispos de la Galia. Pero su carrera en Irlanda se vio dominada por los mismos problemas que las de aquéllos, ante todo por el que suscitaba el trágico movimiento de gentes relacionado con el comercio de esclavos. Cuando Corotico, señor de la guerra britano, atacó una de las comunidades cristianas de Irlanda, las cartas enviadas por san Patricio solicitando la devolución de todos los cristianos bautizados fueron rechazadas. Corotico y sus guerreros «se rieron de ellas». Para Corotico los «bárbaros» irlandeses, estuvieran bautizados o no, no podían aspirar a ser considerados «conciudadanos de los romanos».[11] San Patricio fue despreciado por sus colegas britanos, que lo consideraban un disidente carismático. Se le acusó de aprovecharse de su sagrada misión al quedarse con las espléndidas joyas entregadas como ofrenda votiva ante el altar de su iglesia por las irlandesas de noble cuna.

La *Carta a Corotico* de san Patricio y sus *Confesiones* de fecha posterior son obras tan conocidas del santo patrono de Irlanda, que a menudo olvidamos lo interesantes que son como documento. Por lo pronto son los primeros ejemplos de obras latinas de cierta extensión escritas más allá de las fronteras del mundo romano. Poseen, además, un tono sorprendentemente universalista. San Patricio asumió plenamente la personalidad de san Pablo. Era un hombre lleno del Espíritu Santo; «una piedra hundida en el lodo» a la que Dios había elevado con un único fin: «Mira, somos testigos de que el Evangelio ha sido predicado hasta donde ya no vive nadie». Llamado por sus colegas a Britania, se quedaría a vivir entre los irlandeses «para servir a un pueblo que acababa de ingresar en la fe y al que el Señor ha escogido en los confines de la tierra».[12]

Patricio fue contemporáneo —quizá un poco más viejo— de Severino, el santo del lejano Nórico. Como éste, fue un santo de la frontera abierta. Sus cartas nos lo presentan, ya viejo, a la defensiva. Cuando murió, probablemente hacia 490, no era ni mucho menos seguro que su misión lograra sobrevivir. Lo que hizo que las comunidades cristianas de Irlanda perduraran fue la rapidez con la que se llevaron a cabo los intercambios comerciales a lo largo del «Mediterráneo celta». No obstante, y pese al éxito que acabaron cosechando, las iglesias cristianas de la costa oriental de Irlanda en Antrim, el condado de Down, Kildare y Munster, siguieron siendo bastante poco habituales. Por primera vez después de varios siglos el cristianismo volvía a ser una religión minoritaria. Tenía muy poco de las grandes ambiciones y de la intolerancia colectiva que habían caracterizado al Imperio cristiano posconstantiniano y que continuarían caracterizando a los grandes centros urbanos de la Galia e Italia. Tendía a propagarse de familia en familia, de *túath* en *túath*, de pequeña tribu en pequeña tribu. Los cristianos, por lo tanto, se veían obligados a integrarse en una sociedad compuesta de pequeños grupos, estrechamente unidos entre sí, pero independientes, muchos de los cuales seguían siendo paganos.

Al ser la religión de algunas familias, pero no la de otras, el cristianismo logró disfrutar de una ausencia casi total de perseguidores. A las iglesias cristianas les preocupaba mucho menos cómo cristianizar a sus vecinos que cómo preservar su propia identidad. En un sínodo de fecha bastante temprana, el denominado *Primer Sínodo de san Patricio*, se prohibió a los clérigos cristianos actuar como garantes de los paganos. Los cristianos no podían prestar juramento ante un druida. Se declaraba asimismo, además, que el *kilt* y la heroica melena suelta de los jefes de clan no eran compatibles con la dignidad de un obispo:

> Todo clérigo ... que sea visto sin túnica talar o llevando al descubierto sus partes [será condenado, lo mismo que cuantos] no lleven el pelo corto, como corresponde a un «romano».[13]

En consecuencia, los grandes relatos en torno a la expansión del cristianismo por el Mediterráneo romano apenas tuvieron en cuenta este rincón del norte: no hubo en esta tierra ni violentas persecuciones de los paganos, ni exorcismos dramáticos, ni conversiones de grandes soberanos, ni destrucciones espectaculares de templos paganos. Por el contrario, salvo raras excepciones, las leyendas irlandesas de época posterior acerca de san Patricio tratan sobre todo de problemas particularmente caros a una sociedad a todas luces no romanizada. La misión del santo evangelizador de Irlanda debía ser explicada en otros términos. ¿Qué reserva de «bondad natural» no tendría aquel primer padre de familia de una determinada comarca que ofreció hospitalidad a san Patricio, pese a ser un extraño, carente en absoluto de derechos sobre él? ¿Cómo fue que, a cambio de unas simples palabras en latín, escritas en blanco pergamino, aquel desconocido logró convencer a tantos violentos jefes de clan para que pusieran en sus manos tan gran cantidad de riquezas, tierras, oro, ganados, o

incluso a sus propias hijas, entregadas a Cristo para que se hicieran monjas? En una sociedad cuya cohesión venía determinada por el intercambio de regalos, aquello era la hazaña de todo un maestro del engaño. No es de extrañar que las leyendas relacionadas con los progresos de san Patricio en Irlanda acabaran transformándose imperceptiblemente hasta identificarse con la gran fiesta anual de los *lughnasa*, pues en ella, *Lugh*, el dios de la mitología celta prototipo del tramposo, lograba, como san Patricio, a cambio de unas simples palabras, arrancar al frío invierno la sólida riqueza de la cosecha del año sucesivo.[14]

Todo lo que sabemos de la misión de san Patricio procede de sus propios escritos. Ningún autor de su época habla de él. No fue ese el caso de la formación en el norte de la Galia y en las tierras bañadas por el Rin del nuevo reino de los francos —para denominar al cual se utilizaría muy pronto el término global de *Francia*— en tiempos de Clodoveo (481-511).

A finales del siglo V, el norte de la Galia se parecía bastante a Britania: era un país sin Imperio. Sus habitantes más conspicuos habían empezado a admitir este hecho. Y de demostrarlo se encargarían incluso sus costumbres funerarias. Tanto *romani* como bárbaros, independientemente de que fueran cristianos o paganos, empezaron a ser enterrados con todas sus armas. Pues eran las armas, las fíbulas labradas o los pesados cinturones, antiguas insignias de los *viri militares*, los elementos que distinguían ahora a los cabecillas de cualquier sociedad local.

En aquel mundo cada vez más militarizado, los francos no eran ningunos advenedizos. Muchos de ellos habían servido ya al mando de los ejércitos imperiales del siglo IV. Uno de esos francos, Bautón, llegó a cónsul en 385 y con esa ocasión fue el destinatario de un panegírico escrito en Milán ni más ni menos que por el joven san Agustín. Bautón se preocupó de enviar a su hija a Constantinopla, para ser criada en el palacio de otro general romano, amigo suyo. Allí se casaría con el emperador Arcadio, de suerte que el hijo de ambos, el futuro Teodosio II, tenía al menos un cuarterón de franco. Los francos como Bautón eran romanos honorarios. Se decía que, como los romanos, también ellos descendían de los troyanos, y que su primer rey había sido Príamo. Recientemente —al menos eso solían creer los francos que habitaban cerca de la frontera del Rin— habían llegado a Germania procedentes de la antigua Troya.

Pero no todos los francos eran como Bautón. Los que obedecían al rey Childerico, allá por 470, eran bastante salvajes. Los orígenes de la familia de Childerico habría que situarlos muy lejos tierra adentro, hacia el este, por la parte de Turingia y Weimar. Era merovingio, descendiente de Meroveo, nombre que significa «guerrero del mar». Meroveo fue concebido a raíz de la unión de la primera reina franca con un monstruo marino, mientras aquélla nadaba en las aguas del mar del Norte, patria legendaria de tantos héroes. La carrera de Childerico como caudillo militar en el norte de la Galia es bastante oscura, pero cuando murió en 481, las exequias celebradas en su honor en Tournai dejaron una imagen cuidadosamente compuesta de su poder. Descubierta en 1653, la tumba de Childerico constituye el enterramiento bárbaro más grandioso que

se conozca en Europa. Pero en parte se trataba también de un enterramiento romano, situado junto a una basílica cristiana, a las afueras de una ciudad romana. Childerico llevaba en su dedo el anillo de los oficiales romanos, que le permitía poner su sello en cualquier documento. El anillo llevaba grabado su retrato. En él vemos cómo la mágica cabellera de los «reyes de largos cabellos» merovingios cae sobre los pliegues de la túnica de un oficial romano. En 1983 se descubrió una nueva fosa, llena de esqueletos equinos. En el funeral de Childerico el Franco se habían realizado espléndidos y costosos sacrificios de caballos.

El hijo de Childerico, Clodoveo —Hlodovech, «guerrero saqueador»—, heredó muchos de los recursos a los que se debían la autoridad de la que gozaba su padre en la Galia. Pese a ser pagano, recibió una carta del obispo católico de Reims, san Remigio, en la que le decía: «Que de tus labios salga sólo la justicia». Desde el principio Clodoveo se mostró deseoso de convertirse en un nuevo tipo, mucho más poderoso, de rey de los francos. Cuando cayó Soissons, en 486, y los francos fueron a repartirse el botín, Clodoveo quiso mostrarse amable con el obispo católico apartando los vasos sagrados que habían sido expoliados de las iglesias cristianas. Entre ellos había un aguamanil precioso, usado probablemente para echar el vino en el cáliz de la eucaristía. Las numerosas colecciones de «fragmentos de plata» exhibidas hoy día en muchos museos nos permiten apreciar cuál era el modo en el que los francos solían repartirse el botín: se trata de exquisitas labores de platería de época tardorromana drásticamente partidas en lotes iguales, que constituían los dividendos obtenidos por los miembros de una banda de guerreros al término de cualquiera de sus correrías. Ese modo tan cuidadoso de partir el botín en lotes implicaba un código estrictamente igualitario, propio de una banda de jóvenes violentos. No es de extrañar que uno de los guerreros protestara ante la altanera propuesta de Clodoveo, que suponía reducir la cantidad de metales preciosos que podían repartirse sus compañeros, al apartar los vasos cristianos: «[el individuo] levantó su hacha de guerra y asestó con ella un golpe al aguamanil: "No tendrás del botín —dijo—, más que lo que te corresponde"». Poco después, durante un desfile, Clodoveo mandó a aquel hombre inclinarse a recoger su hacha: «El rey Clodoveo levantó entonces su hacha de guerra y le partió el cráneo. "Eso es lo que hiciste en Soissons con mi aguamanil"».[15] Se trataba de una dura lección de lo que eran las nuevas prerrogativas de la condición de rey.

Al mismo tiempo, Clodoveo promulgaría en latín un nuevo código de justicia para sus francos. La *Lex salica*, o *Leyes de los francos salios*, daba por descontado el paganismo de los francos que habitaban en el estuario del Rin. Protegía con penas especialmente graves a los grandes verracos castrados, mágicos garantes del crecimiento de los campos de grano, que eran apartados para los sacrificios. El código se cuidaba particularmente de regular el estatus jurídico de los granjeros francos de condición humilde, superior al de sus vecinos *romani*. Dada su condición de *franci* —de la antigua forma *frekkr*, «los fieros»—, cualquier franco capaz de portar armas, hasta el más pobre, gozaba en la Galia de una neta superioridad. Pero era un texto latino el que así lo afirmaba, pro-

mulgado por un monarca que utilizaba consejeros romanos y pretendía gobernar tanto a éstos como a los francos con la misma firmeza que lo hubiera hecho un *romanus*.[16]

Al morir en 511, Clodoveo había modificado por completo el carácter de la monarquía franca. Había puesto fin a la confederación de caudillos «reales» francos y se había asegurado de que la condición de rey recayera en una sola familia, la suya, la de los merovingios. Las sucesivas generaciones de francos disfrutarían recordando la violencia y la astucia que acompañaron todas y cada una de las maniobras de Clodoveo para alcanzar el poder supremo. Por poner un ejemplo: Clodoveo compró la voluntad de los guerreros de la banda de Ragnachar de Cambrai a cambio de unos brazaletes de oropel:

> Ese es el oro [contestó, cuando los otros descubrieron su engaño] que puede esperar el hombre capaz de atraer a la muerte a su señor.

Y en su vejez, sentía aún deseos de rematar la faena:

> Se dice que hizo el siguiente comentario acerca de los parientes a los que había matado. «Qué triste cosa es vivir como yo vivo, igual que un extraño, como un peregrino solitario, y no tener a ninguno de mis parientes para ayudarme ahora que el desastre me amenaza.» Y lo decía, no porque lamentara su muerte, sino porque, dada su astucia, aún esperaba encontrar parientes vivos a los que asesinar.[17]

Una monarquía tan enérgica tenía por fuerza que ir acompañada de algún cambio o de alguna nueva elaboración en el terreno cultural que señalara su instauración. La tradición iniciada por Constantino tenía que resultar perfectamente comprensible para cualquier guerrero germánico: era de suponer que toda batalla decisiva, preferentemente si era librada contra algún enemigo hereditario, fuera acompañada de alguna demostración del poder divino. Pero Clodoveo actuó con gran lentitud. Hacia 490 tomó por esposa a una cristiana de la estirpe de los burgundios, la famosa reina Clotilde. Pero no dio el paso sucesivo, como habría cabido esperar. Por lo pronto no se unió a la «familia de príncipes» formada por los soberanos bárbaros que dominaban el Mediterráneo occidental. Para ellos, el cristianismo arriano era la verdadera religión universal. El arrianismo era el vínculo que unía a los visigodos de Toulouse, a los vándalos de Cartago y a los ostrogodos, ya firmemente establecidos en Ravena bajo el dominio de Teodorico, en una sola fe, distinta de la de sus súbditos católicos.

Puede que Clodoveo pensara que todavía podía exigir una lealtad más completa de sus súbditos *romani*. La continua segregación tácita de los «bárbaros» respecto de la población civil católica, dada su condición de arrianos y militares *ex officio*, venía a reflejar las estructuras sumamente bien encasilladas del Estado tardorromano. Dichas estructuras habían seguido vivas en las provincias mediterráneas más estables, pero habían quedado obsoletas en el norte de la Galia, donde la distinción entre soldados y civiles había sido prácticamente

borrada. No había ningún motivo que impidiera a todos los habitantes de una región profesar la misma religión, y desde luego muchos menos motivos había para que el monarca no pudiera compartir la fe de sus súbditos.

Asustados ante la aparición de un nuevo poder, de dimensiones incalculables, en las regiones septentrionales de la Galia, los visigodos arrianos se mostraron dispuestos a todo, excepto a convertirse oficialmente al catolicismo, con tal de ganarse la lealtad inquebrantable de sus súbditos de religión católica. En 506, el rey visigodo Alarico II promulgó una versión abreviada del *Código de Teodosio*, el *Breviarium Alaricianum*, que llevaba su propio nombre y que fue ratificado por la aristocracia provincial romana y por los obispos católicos. Ese mismo año convocó a éstos en Agde, donde se reunió el primer concilio de la Iglesia católica celebrado en la Galia a nivel de todo el reino visigodo. Los obispos no cabían en sí de satisfacción: «Y entonces, postrándonos de rodillas, rogamos por el reino [de Alarico] ... para que el Señor expandiera los dominios de aquel que nos había dado la oportunidad de reunirnos».[18]

Para Clodoveo se trataba de entonces o nunca. Si la lealtad de los obispos católicos del reino visigodo se consolidaba, vería definitivamente bloqueado su camino hacia el sur. Previamente, la victoria alcanzada sobre los alamanes, de religión pagana, había persuadido a Clodoveo del poder de Cristo. Poco antes del año 500 se había proclamado ya cristiano, y concretamente católico. Recibió el bautismo, junto con la totalidad de su ejército, de manos de san Remigio, obispo católico de Reims. Aquella tropa, compuesta por más de tres mil hombres, constituía efectivamente el «pueblo de los francos». Puede que muchos de ellos fueran romanos renegados, pero en general tenían una mayor amplitud de miras que los campesinos acostumbrados a sacrificar verracos de las tierras del norte de las que procedían. No fue difícil convencerlos de que siguieran los pasos de su rey. La ocasión fue memorable:

> Las plazas públicas se hallaban guarnecidas de paños de colores y la iglesia adornada con colgaduras blancas. También el baptisterio había sido debidamente engalanado, y aparecía envuelto en una olorosa nube de incienso; lucían por doquier candelabros de cirios perfumados, y todo el lugar santo se hallaba lleno de una fragancia divina ... [todos los asistentes] se creían transportados a un paraíso perfumado.[19]

Pero aquello no dejaba de ser un acontecimiento de alcance puramente local. Había llegado la hora de dirigirse al sur y atacar a Alarico II. En 507 Clodoveo solicitó deliberadamente un oráculo en San Martín de Tours, ya en calidad de rey católico:

> Cargó de regalos [a sus mensajeros] para que se los ofrecieran a la iglesia ... «Señor Dios —dijo—, si estás de mi lado ... dígnate mostrar un signo propicio cuando estos hombres penetren en tu templo, para que pueda yo conocer que deseas apoyar a tu siervo, Clodoveo.» ... Cuando entraron en la iglesia, el chantre casualmente empezaba a entonar la antífona que dice: *Me ceñiste de fortaleza para la guerra, sometiste a los que se alzaban contra mí* [Salmo 18,40].[20]

Aquella bendición era más que suficiente para emprender la guerra. La campaña de Clodoveo fue una cruzada antiarriana sólo vista retrospectivamente. Fue, eso sí, una demostración de fuerza, cuyo fin era aparentemente recaudar los tributos atrasados, aunque lo que pretendía en realidad era probar la lealtad de los *romanos* del sur. Lejos de acoger con simpatía a los francos, la nobleza católica de Auvernia, incluidos los hijos de Sidonio Apolinar, se levantó en armas en apoyo de los visigodos arrianos frente a aquellos salvajes intrusos venidos del norte. Toda una sociedad típicamente meridional, formada por católicos y arrianos, murió, al lado de su rey, Alarico II, en la funesta batalla de Vouillé (o, posiblemente, mejor de Voulon), al sur de Poitiers, al comenzar el verano de 507.

Clodoveo supo celebrar su triunfo al estilo romano y católico, como merecía la ocasión. Depositó parte de los despojos de la batalla en el altar de San Martín de Tours. Allí fue saludado por los embajadores del emperador de Oriente, Anastasio, que veía en aquel advenedizo del norte el contrapeso ideal de los nuevos reyes bárbaros que gobernaban Italia. Envió a Clodoveo varios volúmenes con el nombramiento de cónsul honorario. Al igual que los grandes generales imperiales de tiempos pretéritos, Clodoveo se trasladó a caballo desde la basílica a la ciudad repartiendo monedas de oro. Algunos comentan incluso que fue aclamado con el título de «Augusto».[21]

Aunque es el mejor conocido por los historiadores occidentales, el reino de los francos no fue el único Estado cristiano que surgió en este período en las regiones más extremas del mundo romano. Mucho más al sur, en lo que hoy día son Marruecos y la región occidental de Argelia, los caudillos mauritanos del Alto Atlas absorbieron las ciudades romanas de las llanuras, convirtiéndose en «reyes de los mauritanos y romanos» a la vez. La simbiosis alcanzada entre los guerreros bereberes de las montañas y los habitantes de las ciudades, de lengua latina, sólo acabó con la llegada del islam. Hasta el año 650 por lo menos sobrevivió en Volubilis, ciudad situada cerca del litoral atlántico de Marruecos, un consejo municipal de corte romano, tal como demuestran las inscripciones latinas encontradas en ella. Los reyes mauritanos adoptaron en seguida nombres latinos. Así, el soberano bereber que logró mantener a raya a los ejércitos árabes a finales del siglo VI se llamaba Cecilio, nombre latino sumamente común en África, que en su tiempo llevara el mismísimo san Cipriano. Por influencia suya, el cristianismo llegó a conocimiento de los habitantes de los oasis del Sahara profundo, hasta el punto de que en la lengua de los tuaregs la palabra para designar cualquier tipo de sacrificio, *tafaske*, procede del nombre que recibía la gran fiesta cristiana de la Pascua.[22]

También en el extremo sur del mar Rojo, donde desembarcaba todo el comercio del océano Índico antes de llegar a Alejandría, surgiría el reino de los guerreros de Axum, que se extendía por sus dos riberas, uniendo los montes del norte de Etiopía —reserva inagotable de tribus guerreras— con el Yemen, en el sur de la península arábiga. Este curioso precursor del posterior reino cristiano de Etiopía había identificado durante largo tiempo los conceptos de cristianismo y monarquía. Desde la época de Constantino y Constancio II, las só-

lidas monedas de Axum, acuñadas con oro de la zona, llevaban el signo de la cruz. Fuera cual fuese la religión de la mayoría de la población, el cristianismo era la fe profesada por la corte de sus reyes y conquistadores, cuyas campañas guerreras, que se extendían desde el Nilo Azul hasta Adén, tuvieron siempre una envergadura mucho mayor que cualquiera de las que emprendiera Clodoveo. Fueron celebradas en inscripciones grabadas sobre espectaculares estelas de granito, mucho más altas que cualquiera de los obeliscos egipcios, y en los tronos monumentales erigidos en el reducto montañoso de Axum, a corta distancia de las costas del mar Rojo. Ella Atsbeha (*c.* 519-*c.* 531) fue contemporáneo de Clodoveo, quizá un poco más joven que éste. Sus inscripciones y las de sus sucesores contienen los ecos marciales de los mismos versículos de los Salmos que escucharon los emisarios de Clodoveo cuando entraron en la basílica de San Martín de Tours: «El Señor, fuerte y valeroso, el Señor, poderoso en la batalla ... aquel en el cual creo y que me ha concedido un reino fuerte ... Confío en que Jesucristo haga triunfar todas mis empresas».[23]

Lo curioso de estos reinos cristianos de la periferia es que, pese a los numerosos préstamos que recibieron de los usos y costumbres romanos propios de la zona correspondiente a cada uno de ellos, y de las relaciones diplomáticas mantenidas ocasionalmente con la corte de Constantinopla, ninguno estuviera dispuesto a considerarse una mera miniatura de Roma. Dada su condición de cristianos, podían apelar también a un pasado no romano, concretamente al del Antiguo Testamento. El *Kebra Nagast*, «la gloria de los reyes» —la leyenda en torno a la fundación del imperio medieval de Etiopía, cuyo núcleo más antiguo quizá se remonte a la época de Ella Atsbeha—, trata a los emperadores de Oriente como a meros aliados, siempre serviciales, de la dinastía imperial etíope, que se pretendía descendiente de Menelik, hijo de Salomón y la reina de Saba.[24] Al hablar en su crónica de Clodoveo y los francos, a Gregorio de Tours ni siquiera se le pasaría por la imaginación semejante pretensión. Pero, en cualquier caso, es curiosa la poca atención que presta Gregorio en su *Historia de los francos*, escrita allá por 580 —es decir, unos setenta años después de que ocurrieran los hechos narrados en ellas—, a las relaciones mantenidas por Clodoveo con los soberanos del Imperio romano de Oriente. Hace, en cambio, sumo hincapié en el odio que supuestamente sentía Clodoveo por los herejes arríanos y recuerda, sin que se vea por ninguna parte el menor rastro de condena moral, el brutal modo que tuvo de alcanzar el poder entre los francos. Para Gregorio, dada su condición de obispo católico, se trataba de una carrera comparable con la del rey David, que moralmente dejaba también mucho que desear. Valía más reseñar su parecido con un rey del Israel antiguo que recordar que un día había sido aliado del Imperio romano de Oriente, todavía vivo.

Cuando en 520 o poco después el clérigo britano Gildas escribió la única descripción de su isla desgarrada por la guerra que se ha conservado, *La ruina de Britania*, Roma aparece una vez más como un elemento periférico de su historia. Ve a los britones como si fuera el pueblo errante de Israel, y se considera a sí mismo un nuevo Jeremías, que amenaza a su pueblo con el castigo divino, al que se ha hecho acreedor por sus muchos pecados, a manos de naciones ex-

tranjeras, especialmente la de los sajones. Lo mismo que Israel y sus pecados, Britania tenía ya su propia historia. Los romanos no eran para Gildas más que los «valerosos aliados» de los veleidosos britones. Eran admirables y disciplinados, pero fundamentalmente eran extranjeros. Gildas los identificaba casi exclusivamente con su ejército. Habían desaparecido para siempre, dejando por toda la isla poderosas murallas como mudo testimonio de su genio militar.[25] A pesar de escribir en latín y haber vivido en el mundo inequívocamente subromano de la Britania occidental, como autor cristiano que era, Gildas pensaba evidentemente que el Antiguo Testamento se ajustaba mejor a una época tan turbulenta como la suya que los evanescentes recuerdos del Imperio romano. Desde el Muro de Adriano a la costa marroquí del Atlántico y el Cuerno de África, la idea de Roma había ido reduciéndose hasta ser sustituida por un pasado distinto. Un pasado que se encargaban de aproximar las Sagradas Escrituras, que de forma tan vivida y apropiada describían el turbulento reino de guerreros del Israel antiguo.

SEGUNDA PARTE

Legados diversos, 500-750

CAPÍTULO SEIS

Reverentia, rusticitas: de Cesáreo de Arles a Gregorio de Tours

EL 15 DE FEBRERO DE 495, pese a las advertencias del papa, Gelasio, un grupo de senadores romanos dieron inicio, una vez más, a la ceremonia de purificación celebrada anualmente de los *Lupercalia*. Una serie de jóvenes recorrieron desnudos las calles de Roma, como había venido haciéndose desde la época arcaica. Los senadores en cuestión eran personajes públicos y buenos «hijos de la Iglesia»; pero también sabían qué era lo que necesitaba Roma después de un año lamentable de epidemias y malas cosechas: en su agitada carrera por las calles de la urbe, los «lobeznos» purificaron una vez más la ciudad como preparativo para el año nuevo.[1] En la ciudad que tenía la tradición cristiana más antigua de todo el Occidente latino, la memoria colectiva saltaba por encima de la gran basílica de San Pedro y seguía remontándose al mundo de Rómulo y Remo. La noción que tenía Roma de su vastísima antigüedad sólo era comparable a su idea de proximidad de un universo radiante por voluntad divina. Al subir el último peldaño que daba acceso al patio de la basílica de San Pedro, probablemente fueran todavía muchos los católicos que dieran por un instante la espalda a la iglesia del santo y se inclinaran, en un gesto reverencial, ante el sol naciente.[2]

Hacia el año 500 la Iglesia cristiana constituía en todo el Mediterráneo la única religión pública del mundo romano. Conocemos los sucesos que condujeron a dicha situación gracias a las abundantes fuentes cristianas, en su mayoría de carácter laudatorio. En cambio, apenas podemos atisbar, y casi, como quien dice, por el rabillo del ojo, los mudos paisajes que se extenderían más allá de los testimonios cristianos que han llegado hasta nosotros. Y es que el cristianismo era en gran medida la religión de las ciudades romanas. En un poema que data del año 400 aproximadamente, todavía aparecen unos campesinos galos que hablan de la cruz como de un signo que sólo pudiera encontrarse «en las grandes ciudades». En fechas incluso más tardías, la principal preocupación de muchos obispos era establecer en sus propias ciudades un régimen católico que resultara impresionante. En 573 los obispos de Tours habían construido veinticuatro iglesias en las aldeas de su diócesis; pero en ese mismo período se habían erigido en la propia Tours otras trece. Las zonas rurales no eran un desierto religioso. También los grandes terratenientes construían iglesias por su cuenta para ellos y para sus campesinos. Hasta los siervos de las tierras del

dominio de los reyes de Hispania juntaban sus escasos recursos para poder cobijar un altar y sufragar los servicios de un cura. El campo, sin embargo, siguió siendo la cenicienta de un orden cristiano claramente «romano», que todavía consideraba al obispo y a su ciudad los centros del catolicismo «de alta densidad».

Aunque las zonas rurales hubieran estado menos aisladas, el problema habría seguido siendo el mismo: una vez expulsados los demonios de los templos que poseían en las ciudades y en sus alrededores, los cristianos de finales del siglo V y principios del VI tuvieron que hacer frente a los problemas planteados por la difusa sacralidad que toda persona de la Edad Antigua, tanto el habitante de las ciudades como el rústico, solía percibir en el mundo natural que lo rodeaba. El mundo de la naturaleza absorbía las energías de más del 90 por 100 de los habitantes de cualquier región cristiana, dedicados a la agricultura o al pastoreo, cuya fortuna dependía anualmente de la veleidosa conducta del tiempo y las cosechas. Se creía que, lejos de constituir un espacio neutro, el mundo de la naturaleza estaba plagado de energías sobrenaturales. No bastaba con colocar a un Dios, único y exclusivo, a la cabeza del *mundus*, ni tampoco con rebajar a dicho Dios hasta el nivel más bajo de ese mundo, obligándolo a desenvolverse entre los seres humanos en la persona de Jesucristo. El cristianismo tenía que resultar razonable a una población que siempre se había visto a sí misma inmersa en el mundo de la naturaleza y que se había considerado capaz de influir en él, de provocar su generosidad y de mantener a raya sus peligros, mediante ritos que se remontaban en casi toda Europa a épocas prehistóricas.

No deberíamos despreciar la envergadura y la complejidad del paisaje sacro previo en el marco del cual se inscribirían las iglesias cristianas de la Europa occidental. De la Britania romana al sur de Italia, seguían en pie templos abandonados en los que aún palpitaba la enigmática y ominosa presencia de los ídolos gastados por el tiempo: «más fuertes que nunca ... sus rasgos aún horribles y sus rostros siempre severos».[3] Además, aquellos santuarios no permanecían inactivos del todo. Todavía hacia finales del siglo VII quedaban en Hispania lugares en los que hubo que trasladar solemnemente a las iglesias locales las ofrendas votivas realizadas a los ídolos. Allí fueron expuestas para persuadir a la población de que por fin se había acabado con la idolatría (¡tres siglos después de la promulgación de las leyes de Teodosio I!) y de que sólo los altares de las iglesias cristianas, y no los árboles, las fuentes, las encrucijadas o las cimas de las colinas, merecían ser señalados con montones de exvotos.[4]

En la Galia lo sacro seguía emanando de la tierra, a través de las seis mil fuentes sagradas que había en ella. En Egipto, el espectacular progreso de la Iglesia cristiana a expensas de los viejos templos lo único que hizo fue impedir que se viera con claridad la humilde relación cotidiana que en el valle del Nilo mantenía el hombre con lo sagrado. En cierta ocasión, al posarse un cuervo sobre una tapia situada al lado de un cristiano seglar que había acudido a Atripe a consultar a Shenoute, el hombre se volvió instintivamente a saludar al pá-

jaro, cuyo profético graznido se creía que revelaba los secretos del mundo invisible con tanta claridad como las palabras del gran abad.[5] A Shenoute le aguardaba una labor interminable:

> Aunque quitara todos los ídolos de tu casa, ¿iba a poder ocultar el sol? ¿Iba a levantar una muralla por toda la parte de Occidente [el *Amente* egipcio, el país de los dioses y los muertos], para que tú no oraras volviendo el rostro hacia el ocaso? ¿Me iba a poner a vigilar las riberas del Nilo y todos los lagos para que tú no hicieras libaciones en sus aguas?[6]

Cada una de las regiones cristianas hacía frente a la situación de un modo distinto. Los cristianos del Oriente griego tendían a contemplar el mundo en los mismos términos que el glorioso mensaje proclamado en tiempos de Constantino. Para ellos, el presente constituía una esplendorosa nueva edad. El poder de Cristo sobre la tierra había traído consigo una gran transformación. En las montañas otrora consagradas a los dioses moraban santos varones cristianos; sobre los cimientos de los templos arrasados se levantaban ahora triunfantes las iglesias cristianas; los nombres de los dioses habían sido olvidados, mientras que los de los santos y los mártires estaban a todas horas en boca de las gentes. Incluso cuando las iglesias no se construían sobre los fundamentos de antiguos templos, las inscripciones decían de ellas que:

> La morada de los demonios es ahora la casa de Dios.
> La luz de la salvación resplandece donde antes las sombras lo
> /cubrían todo.
> Donde antes se celebraban sacrificios y se erguían las imágenes de
> /los ídolos, danzan ahora los coros de los ángeles.
> Donde antes Dios estaba enojado, ahora está contento.[7]

Teniendo en cuenta que había sido conquistado de un modo tan rápido y absoluto, el pasado precristiano podía seguir viviendo tranquilamente en el presente cristiano sin suscitar demasiada inquietud. Con la señal de la cruz claramente grabada en su frente, las estatuas de Augusto y Livia que durante siglos habían dominado el centro cívico de Éfeso, contemplaban ahora serenamente a los obispos cristianos congregados por Teodosio II —el más ortodoxo de los sucesores de Augusto— para celebrar el decisivo concilio de 431.

Ello no significa, en realidad, que muchas regiones del Imperio de Oriente fueran cristianizadas más deprisa que las de Occidente. Entre los miembros de la *intelligentsia* griega siguió habiendo destacados paganos: los cristianos los llamaban *héllēnes*, o valedores de la cultura y de los dioses de los griegos. Atenas siguió siendo una ciudad eminentemente universitaria en la que *héllēnes* famosos siguieron impartiendo sus enseñanzas a los jóvenes cristianos con el apoyo pleno de los poderes públicos hasta el año 529. A prudencial distancia de las grandes ciudades, en los ricos valles montañosos de Anatolia, del Líbano y del norte de Mesopotamia, las aldeas paganas miraban con altanería, prácticamente sin que nadie se metiera con ellas, a las disciplinadas poblaciones

del llano, en las que se afirmaba, oficialmente al menos, que la nueva religión había triunfado.

Pese a los eventuales exabruptos de personajes como Shenoute, los jerarcas de las iglesias orientales no mostraron una preocupación tan constante como sus colegas de Occidente por el peso que pudiera tener el pasado pagano sobre sus congregaciones. El hecho de que siguieran viviendo en el seno de un Imperio romano todavía triunfante y eminentemente cristiano bastaba para convencerles de que vivían en un mundo fundamentalmente cristiano. Por el contrario, desde san Agustín en adelante, aparecería en el Occidente latino una serie de legisladores y oradores sagrados que tenderían a subrayar el hecho de que los ídolos, aunque hubieran sido destruidos en público, seguían alojándose obstinadamente en el corazón de muchos cristianos. El paganismo no era meramente una *superstitio*, una religión en bancarrota al margen de la Iglesia: el paganismo estaba demasiado enraizado en el corazón de todos los cristianos bautizados, siempre dispuesto a reaparecer en forma de «reminiscencias paganas». El mensaje fundamental de la cristianización, tal como sería propuesto explícitamente en numerosos círculos del Occidente latino, no hablaba de triunfo absoluto. Hablaba antes bien de un pasado aún no superado que ensombrecía perennemente el avance del presente cristiano.

Cesáreo, obispo de Arles de 502 a 542, fue el orador cristiano que suministró a las generaciones futuras la formulación clásica de esta peculiar actitud. Devoto de san Agustín —llegó incluso a morir, para mayor tranquilidad suya, el mismo día del año en que lo hiciera el gran obispo norteafricano—, Cesáreo adaptó los sermones predicados un siglo antes por aquél en Cartago e Hipona a su propia audiencia, formada por ciudadanos de Arles y campesinos de Provenza. Cuando lo que estaba en juego era algo tan intemporal como el largo y sigiloso asedio a que sometía el diablo a las almas de los cristianos, el Mediterráneo era un pequeño lago y los cien años que habían transcurrido desde la caída del Imperio de Occidente, el tiempo de un simple parpadeo. Lejos de parecer sermones de segunda mano, las palabras de san Cesáreo hicieron mella en sus contemporáneos por cuanto hablaban directamente a sus oyentes diciéndoles cuál era la condición de cada uno. San Cesáreo sería recordado por su «voz incesante». En una ocasión, llegó incluso a cerrar las puertas de su basílica, para que ningún miembro de su congregación saliera antes de que él pronunciara su sermón: cuando tuvieran que presentarse al Juicio Final —les recordaba—, ninguno de ellos iba a tener posibilidad de abandonar la sala.[8]

Lo que con aquellos sermones realizó Cesáreo fue una especie de *tour de force* pastoral. Domesticó la tremenda inmensidad del paisaje espiritual precristiano de Provenza. Del mismo modo que encerró en su basílica a su congregación para que lo escuchara, aunque fuera a la fuerza, encerró al paganismo dentro de la comunidad cristiana. El paganismo no era, según él, una serie de prácticas independientes, en las que llamaban la atención los atrayentes destellos de un mundo físico plagado de misteriosos poderes precristianos. Antes bien, se presentaba al paganismo como un mero conjunto fragmentario de «reminiscencias» —de «hábitos sacrílegos», «costumbres» inertes, o «inmundicia

de los gentiles», por emplear los términos de un concilio de la Galia ligeramente posterior—, introducidas imperceptiblemente en la Iglesia por obra de una multitud de fieles normales y corrientes.[9]

San Cesáreo no tenía pelos en la lengua a la hora de calificar a aquellos que realizaban semejantes prácticas. Tras la deliberada sencillez de su estilo de orador sagrado, se ocultaba un aristócrata galorromano, fruto de la austera disciplina monástica inculcada en Lérins. Recaer en los usos y costumbres paganos era, simple y llanamente, carecer de modales. Era comportarse como los *rustici*, como toscos campesinos, carentes de raciocinio, inasequibles a la cultura, movidos por las pasiones y, por lo tanto, especialmente proclives a incurrir en los errores terrenales del pasado. Y en la cama —recordaba a sus refinados oyentes de ciudad— cualquiera puede ser un rústico. Hacer el amor en domingo, o cuando la propia esposa tiene la menstruación, era comportarse lo mismo que un patán; y, según el truculento folclore galo, aquellos indecentes revolcones sólo podían tener un resultado: hijos deformes, leprosos o epilépticos.[10] El objetivo primordial del celo pastoral de un obispo era la expurgación de la *rusticitas* entre los cristianos bautizados, y no la erradicación del paganismo propiamente dicho.

Pero expurgar la *rusticitas* significaba algo más que destruir aquí o allá un simple santuario campestre o denunciar ocasionalmente una fiesta tachándola de «inmundicia de los paganos». Suponía nada más y nada menos que un intento de cambiar toda una mentalidad. San Cesáreo y sus seguidores tenían que destronar la vieja imagen del mundo. En los sermones de un hombre como Cesáreo, el *mundus*, el universo físico, quedaba privado de toda autonomía. No tenía vida propia, fuera de la que le concedía la voluntad de Dios. El tiempo cristiano, por ejemplo, no tomaba directamente nota del pulso orgánico de la naturaleza, puesto en evidencia por la sucesión de las estaciones. Registraba sólo los grandes actos de Dios, en los que, sin hacer caso del *mundus*, trataba directamente con la humanidad. El ruidoso nacimiento del año el día de las Calendas de enero no significaba nada comparado con la divina humildad del nacimiento de Cristo celebrado el día de Navidad. Desde la época imperial, los días de la semana llevaban los nombres de los antiguos dioses, que regían la tierra desde sus tronos, situados en la inefable altura de los planetas. Dichos nombres, asociados con los poderes que controlaban el *mundus*, debían desaparecer. Lo ideal era que los cristianos contaran los días de la semana a partir del Día del Señor y los llamaran *prima feria*, *secunda feria*, etc. (según ese criterio, Portugal sería hoy día el único país plenamente cristianizado de Europa occidental).[11]

Ante todo se negaba al ser humano la posibilidad de participar activamente, a través de los antiguos rituales, en la marcha del *mundus*. Pensar que la voluntad del hombre podía intervenir y hacer cambiar el curso de la naturaleza en un universo material en el que todos los acontecimientos dependían de la voluntad de Dios, era, a juicio de Cesáreo, el colmo de la insensatez. En una ocasión, durante un eclipse de luna, los ciudadanos de Arles se reunieron y empezaron a vociferar «para ayudar a la luna en su tribulación». Al grito de *Vin-*

ce, luna!, animaban a la brillante compañera del género humano para que se liberara de las voraces garras de la oscuridad. Según Cesáreo, la luna surcaba el cielo de Provenza sin hacer caso de aquellos «gritos sacrílegos». Siguió tan distante, tan inaccesible a las esperanzas y a los ritos de los hombres como pudiera estarlo ahora. Sólo su faz oscurecida en ocasiones como aquella por las tinieblas podía interpretarse como un «signo» concedido para recordar a la humanidad qué era lo que realmente le importaba y lo que tenía posibilidad de cambiar, esto es, los pecados que habían hecho caer sobre ella la cólera de un Dios malhumorado.[12]

Pasaría mucho tiempo —quizá hasta la desaparición de la Europa campesina durante el siglo XIX— antes de que cambiara en una medida apreciable la mentalidad denunciada por san Cesáreo. Bastante más reveladores para la eventual difusión del cristianismo resultan ciertos rastros diseminados aquí y allá en las fuentes cristianas que ponen de manifiesto la existencia de un proceso de ajuste o compromiso. No cabría hablar de «reminiscencias paganas» inconscientes, como pretendían considerarlas Cesáreo y otros obispos, sino más bien de intentos cuidadosamente planeados por los cristianos del siglo VI con el fin de encontrar un «nexo» entre sus actuales conocimientos religiosos y los modelos propios de épocas anteriores. En ese proceso de acoplamiento, a menudo fue el cristianismo el que llevó la iniciativa: las comunidades paganas tomaron prestados los signos y ritos cristianos. En los banquetes sacrificiales se hacía la señal de la cruz y los nombres de los ángeles y santos cristianos eran pronunciados en los brindis solemnes que se hacían en torno a la mesa. Por su parte, monjes y clérigos cristianos, muchos de los cuales pertenecían a familias cultas, incluso a antiguas estirpes sacerdotales, y no los adivinos paganos, se convertirían en los principales suministradores de amuletos y remedios milagrosos. El cristianismo daría su peculiar sabor a muchos ritos agrarios fundamentales. La aspersión con agua bendita que había servido para dar mayor fuerza a la cosecha en zonas amenazadas por la sequía como el Norte de África o Provenza, no tuvo más que ser retrasada unas semanas para que coincidiera con el día de san Juan Bautista. Con ese pequeño cambio, los antiguos poderes del agua se vieron incrementados por el nuevo potencial atribuido al bautismo cristiano. A finales del siglo VI, en Hispania, el entusiasta clero urbano se limitó a añadir el «¡Aleluya!» cristiano a la euforia generalizada de la fiesta de las Calendas de enero.[13]

Hacía falta una buena dosis de poesía, de la que carecía el prosaico Cesáreo, para alcanzar la cristianización mental del *mundus*. A la larga, sería el culto cristiano de los santos el que lo lograra, y no la «voz incesante» de ningún orador sagrado. Pues lo que ese culto pretendía era crear unos hábitos religiosos perpetuos, asociados a la *reverentia* católica, la atención reverencial a los santos, centrada en primer lugar en los grandes santuarios, convertidos con el paso del tiempo en lugares de peregrinación, pero aplicable también a numerosos otros lugares y situaciones. La *reverentia* era la única respuesta segura a la *rusticitas*. Pues si uno se acercaba a ellos con *reverentia*, los santos cristianos podían en realidad prevalecer sobre Dios y afectar al *mundus* a cualquier nivel.

Su intervención podía infundir una nueva cualidad a muchos fenómenos y espacios del mundo natural en los que la gente había buscado siempre lo sagrado. Conferían a sus santuarios y al propio paisaje un aura fragante del paraíso.

El hombre que dedicaría su brillante y abundante obra a sostener esa actitud, Gregorio de Tours —Jorge Florencio Gregorio, obispo de Tours de 573 a 594—, procedía de una región muy distinta y pertenecía a una generación también diferente a la de Cesáreo.[14] Este último era un meridional. Todavía había en Ravena emperadores romanos cuando Cesáreo era niño. La familia de Gregorio, en cambio, procedía de mucho más al norte, de Langres, de Lyon y Auvernia. Su elevación a la sede episcopal de Tours lo acercó todavía más al corazón septentrional de *Francia*. Había nacido en 538, pocos años antes de que muriera Cesáreo. Y aún habrían de suceder muchas cosas en la Europa occidental antes de que llegara a obispo de Tours. El emperador Justiniano había intentado reconquistar el Mediterráneo occidental, arruinando de paso con su fracaso todo el orden social romano de Italia. Entre 542 y 570, la peste bubónica asoló el corazón del otrora formidable Imperio romano de Oriente. Incluso en la Galia de Gregorio la enfermedad abriría un trágico abismo entre las generaciones, tan ancho como el que creó en la Europa moderna la carnicería que supuso la primera guerra mundial. Al final de la vida de Gregorio, el poder y con él la seguridad cultural había empezado a desplazarse imperceptiblemente desde el Mediterráneo a la Europa noroccidental.

Gregorio fue un súbdito leal, aunque ocasionalmente crítico, de los reyes francos. Esperaba de ellos que se comportaran como poderosos defensores de la Iglesia católica, y no que malgastaran sus energías en disputas familiares totalmente innecesarias. Aunque la Galia se hallaba ahora dividida en reinos potencialmente rivales, seguía siendo en realidad una confederación de regiones cuyas fronteras eran defendidas por un Estado viable. Cualquier extranjero se percataba de esa estabilidad básica. Cuando el poeta Venancio Fortunato llegó a *Francia* procedente de Ravena y Treviso en 566-567, empezó presentándose como un Orfeo que hubiera caído en medio de los bárbaros del norte, como un refinado representante de la gracia meridional entre los *leudes*, los «hombretones» aficionados a tocar el arpa de una corte bárbara. Aquella era una imagen sumamente halagadora para él. Pronto se daría cuenta, sin embargo, a medida que fue remontando el Mosela y visitó a los grandes obispos en sus villas rústicas, desde Tréveris a Burdeos, de que la Galia conservaba bastante más de la solidez propia del mundo antiguo que su Italia natal. Al final se sentiría feliz de acabar sus días como obispo de Poitiers.[15]

Entre el Rin y Aquitania, habían sobrevivido en la Galia numerosas viejas familias romanas. A ellas se uniría una nueva clase de *potentes*, de «poderosos», de ascendencia mixta franca y romana. Unida por los tenaces lazos de su catolicismo y su avaricia, esta gente se mantuvo firmemente en el poder en todas partes. Era de suponer que los que sobrevivieran a los eventuales enfrentamientos de los grandes, ocasionados por las conspiraciones de las diversas ramas de los merovingios, prosperaran y mucho. Y nadie en mayor medida que los obispos católicos.

Los ciento diez obispos de la Galia habían cambiado mucho a lo largo de las generaciones. De valedores de la moral de la asediada población romana, durante el peligroso siglo v, habían pasado a ser fundamentalmente personajes «representativos» dentro del nuevo reino franco. Cada uno a su modo, eran la encarnación de la ley y el orden en su región. Una vez consagrado, el obispo podía ser llevado a su ciudad en la silla gestatoria reservada en otro tiempo a los cónsules de Roma. Podía actuar como magistrado y juez de paz. Podía presidir ceremonias solemnes en las basílicas y baptisterios que a todas horas se mantenían brillantemente iluminados y envueltos en una pesada nube de perfumes exóticos.

Tanto si procedían de familias de rancio abolengo como si eran servidores del rey, muchos de esos obispos eran fabulosamente ricos. Por poner un ejemplo, el obispo Beltrán de Le Mans, que llevaba un nombre franco típico de guerrero, «cuervo glorioso», en alusión al pájaro que picoteaba los cadáveres de los caídos en el campo de batalla, poseía una fortuna particular de más de 300.000 hectáreas de terreno, diseminadas por todo el oeste de la Galia. Ricos ya de por sí, los obispos presidían además el sistema distributivo relacionado con el reparto de limosnas y las donaciones piadosas. Hacían visible la alquimia en virtud de la cual el oro —el refulgente y deslumbrante metal que, según la imaginación de los hombres de la época, representaba lo más cruel, lo más lábil y, en último término, lo más rígido y «muerto» de este mundo— era vivificado al ser puesto en manos de un hombre consagrado. Los grandes relicarios revestidos de oro y piedras preciosas que en la Galia se usaban para cubrir los cuerpos de los santos ponían de manifiesto la mutación mágica que era capaz de realizar el obispo. Al gastar en los santos las inmensas riquezas de la Iglesia, el obispo las elevaba al cielo. El cielo permitía descender a la tierra una parte representativa de esas riquezas en forma de santuarios que parecían chispas de esplendor sobrenatural. El fulgor del sepulcro era una garantía del futuro «esplendor» de poder milagroso que cabía suponer que desde su tumba irradiara un santo, sobre todo si ese santo era un obispo famoso. La tumba de san Eloy, obispo de Noyon entre 641 y 660, refulgía con tal esplendor que tenía que ser cubierta con un lienzo de lino durante la Cuaresma; y durante todo ese período irradiaba un velado poder milagroso. No es de extrañar que los pobres se agolparan alrededor de esos santuarios, símbolos congelados de las riquezas eclesiásticas de las que se alimentaban.

A lo largo del siglo vi las ciudades de la Galia perdieron gran parte de su apariencia y de su exuberancia típicamente romanas. Se convirtieron entonces en centros ceremoniales, en oasis de santidad cuidadosamente mantenidos. En el Le Mans de Beltrán había dieciocho iglesias y en París treinta y cinco. Las ciudades habían dejado de ser espacios cerrados, organizados conforme a unas reglas, como lo fueran las romanas. La ciudad se confundía ahora con el campo. Todas ellas se hallaban rodeadas por una multitud de santuarios, tras los cuales venían infinidad de villas administrativas y pabellones de caza de una aristocracia fundamentalmente rural. A pesar de todo, seguían dominadas por las murallas romanas, a modo de castillo, del sector que se había convertido en buena parte en «ciudad interior» del obispo.

Como «amante de los pobres», el obispo no sólo prestaba apoyo a los indigentes, sino que invertía muchas riquezas y energías en el mantenimiento de toda una comunidad. Formada a lo largo del siglo VI, la imagen del buen obispo católico como padre de su ciudad se convirtió probablemente en el ideal institucional más duradero de la Europa occidental. De hecho cambió muy poco hasta que acabó el Antiguo Régimen:

> A pesar de todo su garbo social y de su apariencia mundana, cumplía con sus obligaciones de obispo como si no hubiera otros asuntos que lo distrajeran. Visitaba hospitales, daba limosnas con generosidad, pero también con prudencia, y atendía al clero y a las casas de religión que tenía a su cargo. Hallaba tiempo para todo y, sin embargo, nunca parecía ocupado. Su casa abierta y su pródiga mesa daban la impresión de ser el palacio de un gobernador. Pero en todo y por todo era conforme a la Iglesia.[16]

Esta podría ser perfectamente la descripción de cualquier santo obispo merovingio, pero en realidad es la de Fénélon, obispo de Cambrai en 1711, tal como nos la presenta Saint-Simon en sus *Memorias*. Tan poco habían cambiado los criterios que definían al buen obispo en más de mil años.

Gregorio procedía del grupo de familias que habían contribuido a edificar ese mundo en el sur de la Galia: era bisnieto, sobrino-nieto y sobrino carnal de obispos. Fue un niño serio, siempre rodeado de parientes serios. La *reverentia* era para él una tradición familiar. Su padre llevaba siempre al cuello un medallón de oro lleno de reliquias, que le protegían de «las fechorías de los bandoleros, los peligros de inundación, las amenazas de los violentos y el ataque de las espadas».[17]

El propio Gregorio realizó su primera «curación» en cuanto supo leer. Como buen niño católico que era, logró aliviar los dolores de gota de su padre con una receta sobrenatural contenida en el *Libro de Tobías*. Su guía eran los *codices* de las Sagradas Escrituras, no la sabiduría habitual de los *rustici*. Nada tenía que ver con él el mundo mudable y casero propio del curandero místico, que «murmura salmodias, echa suertes o cuelga amuletos del cuello».[18]

Gregorio no era ningún *rusticus*. Cuando le atacaba alguna de las numerosas enfermedades que lo aquejaban, sabía cómo acercarse a san Martín como amigo y gran *patronus*, como protector riguroso. Sus esperanzas y temores habían ido moldeándose con el paso de los años al compás de la ceremoniosidad que caracterizaba las relaciones de las gentes del período tardorromano con su señor: «Me acerqué a la tumba, me arrodillé en el suelo y lloré».[19]

Obispo de Tours a los treinta y cuatro años, Gregorio contaba con que todos los católicos mostraran la misma reverencia que él hacia los santos. En realidad, era fundamental para su posición de obispo que así fuera. Tours tenía todas las desventajas inherentes al hecho de ser una «ciudad abierta», un centro de peregrinación situado en la intersección de varios reinos rivales. En los veinte años que duró el episcopado de Gregorio, Tours pasó en varias ocasiones de un reino a otro, siendo gobernada alternativamente desde Metz, Sois-

sons y Borgoña. Su diócesis fue asolada por incursiones de carácter punitivo en las que no tuvieron ningún inconveniente en participar las milicias de las ciudades vecinas. La basílica de San Martín se llenaba, a intervalos regulares, de personas de alto rango que buscaban asilo en la tumba del santo. Gregorio dispuso así de una oportunidad única para experimentar lo peor de los *potentes* de la Galia, pero también para saber cuán vulnerables eran.

Su *Historia* fue escrita en buena parte desde la perspectiva de dicho refugio sagrado. Y la escribió deliberadamente en un latín «rústico». No ya porque fuera dirigida a los campesinos, sino porque con ella pretendía prevenir a los *potentes* de épocas venideras, tanto francos como romanos, cuya lengua común era un latín tosco, a punto ya de convertirse en francés. El título *Historia de los francos* puede resultar seriamente equívoco. Dada su condición de obispo, lo que más le interesaba era el pecado y el castigo del pecado, y no las cuestiones étnicas. Al escribir la historia de su época, Gregorio consiguió hacer recordar durante siglos los infortunios de los grandes pecadores ricos, tanto francos como romanos. Y no le faltaría material: describe, a menudo con un detallismo singular, la muerte violenta de más de treinta políticos. Los que acababan mal lo hacían por haber ofendido a Dios y a sus santos. El general franco Guntram Boso, por ejemplo, murió acribillado por tantas lanzas que ni siquiera pudo caer al suelo. Gregorio sabía bien por qué. En un fallo de su inestable piedad, Guntram había acudido a una profetisa pagana. Y no le salió bien la jugada. Gregorio logró que sus contemporáneos recordaran a Guntram por lo que había sido, «un individuo carente por completo de principios, ambicioso y avaro, envidioso por demás de los bienes ajenos, dispuesto a dar su palabra a todos, y a no mantenerla con nadie».[20] Aunque el romano Celso no fue mucho mejor: «... individuo de elevada estatura, ancho de hombros, de fuertes brazos, de hablar altanero, rápido en sus reacciones y versado en las leyes. Se apoderó a menudo de las posesiones de la Iglesia ... Estando un día en la iglesia oyó leer un pasaje del profeta ... *¡Ay de quienes juntan casa con casa, y unen campo con campo!* A lo que, según dicen, replicó: ¡Qué perspectiva tan pobre! De ser así, ¡ay de mí y de mis hijos!». Y no se equivocaba. Pues, en efecto, su hijo murió sin descendencia, «legando la mayor parte de sus propiedades a la Iglesia, a la que su padre se las había robado».[21]

Como guardianes del orden moral representado en el mundo por los obispos, los santos alcanzaron sus más altas cotas en las ciudades de la Galia. El mundo descrito en la *Historia* de Gregorio es en gran medida un mundo urbano que reclamaba justicia y paz. No obstante, Gregorio escribió varios libros de milagros: milagros de la tumba de san Martín, de la de san Julián de Brioude, los que componen la *Gloria de los confesores* y la *Gloria de los mártires*, unas *Vidas de los Santos Padres*, e incluso un tratado sobre los astros, en el que se incluía un catálogo de prodigios de la naturaleza. Esos libros sobre milagros son tan extensos como su *Historia*. Sus dimensiones y su delicioso amor por el detalle nos hablan de un nuevo punto de partida. Parece como si Gregorio hubiera cogido la pluma para captar el variadísimo paisaje espiritual de su región y envolverlo en una red sutilísima de palabras cristianas.

Y, en efecto, eso era importante para Gregorio. Realmente, da la impresión de vivir en una región plenamente cristiana. Alude al paganismo sólo en relación a las regiones «bárbaras» del norte de la Galia, a las colinas y bosques que flanquean el Rin y el Mosela. Lo que a él le importaba particularmente era la facilidad con la que surgían versiones alternativas de cristianismo en cuanto los obispos católicos como él bajaban un poco la guardia. Algunos predicadores itinerantes, que portaban reliquias y pretendían representar ni más ni menos que al mismo san Pedro, tuvieron la desvergüenza de visitar Tours mientras él estaba ausente. Las profetisas atraían a la muchedumbre y lograban reunir grandes riquezas por su capacidad de descubrir a los ladrones y de adivinar los pecados de los demás. Cuando la peste bubónica asoló el Berry en 571, el ermitaño Patroclo, al que Gregorio admiraba mucho, tuvo que enfrentarse a una rival, cierta mujer llamada Leubella, que afirmaba haber sido visitada «por el demonio, tras aparecérsele falsamente en la figura de san Martín ... llevando unos objetos que, según decía, habían de salvar a la gente».[22]

Los estallidos imprevistos de cristianismo «vernáculo», cuya fuerza sólo podemos calibrar por la desazón que producían en individuos como Gregorio, provocaban a los obispos de la Galia del siglo VI e incluso de épocas posteriores más angustia que las propias reminiscencias de paganismo. Ese tipo de fenómenos anunciaban, a su juicio, ni más ni menos que la llegada del Anticristo. En la Galia y en Hispania debieron de ser numerosos los personajes como la Leubella de la que oyó hablar Gregorio.[23] En parte sus obras fueron escritas como un intento de poner coto a un cristianismo alternativo que estaba alcanzando una preponderancia inquietante. Sus *Vidas de los Santos Padres* lograrían que hasta en las zonas rurales más apartadas, esto es, en un mundo particularmente predispuesto a admirar a figuras menos dignas de confianza, se guardara memoria de los verdaderos eremitas, los católicos. Debemos tener en cuenta que la devoción a los santos, en su modalidad católica correcta, afectaba a todos los aspectos de la vida rural de la Galia, pues era la base de todas las leyendas locales y permitía explicar cualquier manifestación benéfica de lo sagrado.

Así pues, el mundo de la naturaleza recuperó parte de su magia. Gregorio lo presentaba naturalmente no ya dotado de un pálpito de vida espiritual propia, sino como un pesado velo de seda, cuya resbaladiza superficie traicionaba la presencia oculta de los infinitos santos de la Galia. Para los hombres de los albores de la Edad Media, una «reliquia» era un fragmento físico, una «huella» perenne que había dejado en el mundo material una persona ya totalmente redimida, un santo, que habitaba ya en el paraíso del Señor. Gregorio no se hacía muchas ilusiones y sabía que esas personas debían de ser muy pocas. Pero en este punto había de prevalecer su optimismo. Durante siglos, las iglesias cristianas de la Galia habían producido —y seguían produciendo— muchas de esas personas santas, de todos los sexos y clases, razas y regiones. Sus reliquias estaban diseminadas por todos los rincones del mundo cristiano. En cada región había motas de polvo distintas de cualquier otra mota de polvo, fragmentos de hueso distintos de otros trozos de hueso o sepulcros distintos de cualquier

otro sepulcro. Algunos resultaban ya claramente visibles: entre los sarcófagos tardorromanos que atestaban los panteones familiares quizá había alguno cubierto por un paño de seda bordada, u otro ante el cual hubiera una lámpara encendida: se trataba, pues, de una tumba cuyos poderes milagrosos venían a demostrar que guardaba en su seno a un personaje santo. Otras yacían olvidadas como un punto de fuga. Eran indicios fascinantes de la riqueza que Dios podía deparar un día a los creyentes: un fragmento de hueso envuelto en una cinta de seda que había salido ileso de una hoguera; un coro de voces dulcísimas que cantaban entre las tenebrosas filas de sepulturas a las afueras de Autun; un fulgor intermitente y una bocanada de perfumado aire celestial entre las zarzas de una colina desierta de Turena, que delataba la existencia de un «campo de cristianos», abandonado mucho tiempo atrás y cubierto por la maleza tras las invasiones de 406. Se trataba en todos los casos de indicios de la «presencia» de santos varones y santas mujeres que esperaban con paciencia recibir la reverencia de los fieles católicos, a cambio de la cual estaban dispuesto a ayudarles en sus tribulaciones.

Las reliquias se llamaban propiamente *pignora*, «prendas». Eran la garantía de la proximidad de personas bondadosas y útiles que habitaban ya en la maravillosa y perfumada Gloria de Dios. Las reliquias traían a este mundo no sólo el toque de una mano humana, sino también el rastro de un lugar. A través de los santos, el paraíso, la Gloria, lograba filtrarse hasta este mundo. La naturaleza misma quedaba redimida.

Los grandes santuarios de la Galia estaban iluminados a todas horas y constantemente envueltos en la fragancia de sustancias aromáticas. Todos ellos se levantaban, en medio de un mundo lóbrego y maloliente, como «fragmentos del paraíso».[24] Pero no todo era fruto, según Gregorio, del artificio humano. A veces, caminando de noche, Gregorio había visto iglesias vacías llenas de un resplandor misterioso. El cura del santuario de San Julián de Brioude entró un crudo día del mes de noviembre en la cripta y vio que el sepulcro de san Julián y el pavimento que lo rodeaba estaban cubiertos de gigantescas rosas rojas: «Su fragancia era embriagadora. Aquellas rosas eran tan frescas que cualquiera habría pensado que acababan de ser cortadas en ese preciso instante de una planta viva».[25]

Curarse ante la tumba de san Martín no sólo significaba ser juzgado y amnistiado por obra de un gran patrono; significaba también experimentar un repentino florecimiento del cuerpo. Gregorio se recrea en relatar, sin ahorrarse ni un solo detalle, hasta los más escabrosos, tanto el desarrollo físico de cada curación como su resultado final. Lo mismo que una esponja «absorbe lentamente un líquido ... la piel [de una mano seca] se puso encarnada como una rosa». «Hubierais visto su pálido semblante ponerse rojo como la grana.» Un niño tullido a causa de la desnutrición «volvió a florecer», como si por un instante volviera a penetrar en el paraíso del que fuera expulsado Adán y en el que ya había entrado san Martín.[26]

Debido a la proximidad del paraíso, la sacralidad había vuelto a impregnar el paisaje de la Galia. El campo volvía a encontrar su voz perdida y a hablar

en su antigua lengua espiritual vernácula de la presencia de los santos. El agua estaba otra vez bendita. Podía contemplarse la huella de su asno junto a la fuente que san Martín había hecho manar de la tierra en Nieul-les-Saintes. El árbol que san Martín había bendecido al borde del camino en Neuillé-le-Lierre, en la Turena, seguía en pie, aunque estuviera ya muerto, pues la gente había arrancado su corteza para confeccionar remedios medicinales. Por toda la Galia había grandes árboles que crecían felizmente sobre las tumbas de los santos. Gregorio contemplaba aquellos árboles con ojos de felicidad. Ya no le hablaban de ritos paganos, de esas cintas de colores colgadas de las ramas cuya fuerza provenía de los poderes, tan oscuros como dudosos, de la tierra. Antes bien, traían desde el cielo una brizna de la inconmovible energía vegetal del paraíso divino.[27]

El incansable ritmo de *raconteur* de Gregorio suele fascinarnos hasta hacernos creer que nos ha contado todo lo que había que saber de la Galia de los francos. Pero no es así. Sus intereses tenían un carácter estrictamente regional. Su mirada escudriña el pasado más remoto de las pequeñas ciudades romanas del sur de la Galia, pero nos cuenta mucho menos de lo que nos gustaría saber de las zonas rurales que circundaban las ciudades. En este sentido, seguía siendo un *romanus* de la vieja escuela. Daba por supuesto que pertenecía al ámbito de una cristiandad más vasta, definida por las ciudades y sus santos. A finales del siglo VI, la Tours de Gregorio era una ciudad cristiana como tantas otras, situada en el vértice noroccidental de un enorme paralelogramo lleno de ciudades semejantes, cada una provista de su correspondiente obispo, que por el sur llegaba hasta Volubilis, en las proximidades del litoral atlántico del Norte de África, y por el este hasta las estribaciones de los Zagros y los confines de Arabia. Dirijámonos, pues, ahora a la mitad oriental del mundo cristiano del siglo VI —época dominada por el reinado del gran emperador Justiniano—, antes de volver a ocuparnos una vez más de Occidente y de unos hombres que, cuando Gregorio de Tours ponía fin a su *Historia*, habían entrado ya plenamente en la Edad Media: nos referimos a un papa de Roma, san Gregorio Magno, y a un irlandés, san Columbano.

CAPÍTULO SIETE

Obispos, ciudad y desierto: el Imperio romano de Oriente

En agosto del año 452, sólo diez meses después del fatídico concilio de Calcedonia, Pedro el Ibero, antiguo príncipe georgiano, fue elegido obispo de Maiouma, el puerto de Gaza, en la costa meridional de Palestina. Tuvo que hacer frente a una congregación enardecida, que amenazaba con incendiar la basílica, con él dentro, si no celebraba de una vez la liturgia solemne de su consagración como obispo. Cuando llegó a la oración de la consagración y partió la santa hogaza de la eucaristía, el pan empezó a chorrear gotas de sangre, que cubrieron todo el altar. Al volverse, vio que a su lado estaba el propio Jesucristo: «Parte el pan, obispo ... Esto lo he hecho para mayor gloria mía, para que todos sepan dónde está la verdad y quiénes son los que profesan la fe ortodoxa».[1]

En realidad, Pedro era un adversario inflexible de las tesis aprobadas en Calcedonia, al que no todo el mundo —y desde luego en ningún caso el papa León— habría estado dispuesto a calificar de «ortodoxo». En una cosa, sin embargo, todos estaban de acuerdo: un obispo era en su ciudad el sumo sacerdote. La celebración solemne de la Eucaristía por parte de un obispo en el transcurso de una Gran Liturgia era un rito público que garantizaba el favor divino para toda la comunidad. Cuando un obispo entraba por vez primera en «su» ciudad, bendecía la capilla situada a la entrada de la misma envolviéndola en nubes de incienso y entonaba solemnes súplicas acompañado de todo el clero bajo su mando. A continuación volvía a hacer lo mismo en el *Tetrápylon*, el monumento en forma de arco de cuatro puertas sobre columnas que señalaba el centro de la ciudad. Después de celebrar la Gran Liturgia, se retiraba a su palacio para recibir al consejo municipal y a los representantes del gobierno imperial.[2]

Los ritos públicos ejecutados por el obispo y su clero santificaban la ciudad. Su presencia en calidad de presidente honorario del consejo municipal, rodeado de los notables de la ciudad, suponía que ésta se encontraba en las debidas condiciones. Lo mismo que en la Galia de Gregorio de Tours, los obispos se identificaban en todas partes con sus ciudades. Las riquezas de los patriarcas de las grandes metrópolis del Mediterráneo oriental eran legendarias. En 610, el patriarca de Alejandría poseía ocho mil libras de oro guardadas en el tesoro de su iglesia. La nómina de pobres a los que mantenía ascendía a siete mil quinientas personas (cuando la de los obispos de la Galia apenas llegaba

a cien). La marina mercante del patriarca, con sede en la propia Alejandría, llegaba hasta Marruecos y Cornualles.[3]

Pero los grandes patriarcas eran una excepción. A diferencia de los aristocráticos prelados de la Galia e Hispania, la inmensa mayoría de los obispos del Imperio romano de Oriente eran individuos agobiados de preocupaciones y completamente normales: eran consejeros municipales encumbrados, no magnates todopoderosos. En una zona que abarcaba casi la misma extensión que el extinto Imperio otomano, el sistema imperial creado por Diocleciano y Constantino había permanecido inmutable. Y los obispos serían los herederos de las numerosas preocupaciones que había supuesto para las ciudades el establecimiento de un gobierno ferozmente intervencionista y centralizado. Hacia el año 500 el obispo y su clero habían asumido muchas de las obligaciones que en otro tiempo habían sido competencia de los consejos municipales. Los notables de la comarca compraban su ingreso en el clero, simplemente para disfrutar del privilegio de ser vistos en público «con ropajes de clérigo».[4] La Iglesia se convirtió en el nuevo medio de alcanzar privilegios y un estatus elevado a nivel local. Y proporcionaba además nuevas formas de demostrarlo. Los obispos y el clero embellecieron las ciudades llenándolas de iglesias, cuyos pavimentos eran cubiertos con exuberantes mosaicos con inscripciones en las que se alababa su generosidad e inteligencia; o dedicaban en los altares grandes objetos de plata que llevaban grabados su nombre y el de su familia.

El gobierno imperial, por su parte, utilizaba a los clérigos en el ámbito local como perros guardianes. Los obispos tenían la orden de emplear la «libertad sacerdotal» de delatar al emperador a los gobernadores que fueran culpables de corrupción o incompetencia. Eran los representantes del emperador en sus ciudades. Las órdenes imperiales se leían ahora en público a los notables locales en la sala de audiencias del palacio episcopal. Y a continuación eran leídas ante la ciudad entera en el pórtico de la iglesia. El obispo de Bosra «prestó un servicio a su ciudad» al construir su propia cárcel, en la que debía alojar y dar de comer a los delincuentes en espera de juicio. Los obispos aprobaban los pesos y medidas utilizados en el mercado. Se ocupaban de mantener en buen estado las murallas de la ciudad. En tiempos de crisis, bendecían e incluso disparaban las catapultas situadas en las almenas, como hizo, por ejemplo, el obispo de Teodosiópolis (la actual Erzerum, en la región oriental de Turquía), que mató a un jefe huno con una piedra disparada por la catapulta «de la iglesia», llamada «la Santo Tomás».

> Es deber de los obispos [decía el patriarca de Antioquía en una carta enviada a un subordinado suyo] reprimir y restringir los movimientos incontrolados del populacho ... y empeñarse en el mantenimiento del buen orden en las ciudades, velando por el comportamiento pacífico de los que se alimentan de su mano.[5]

Así pues, la vida cristiana de la entidad política más grande del Mediterráneo se basaba en la concienzuda mediocridad de casi dos mil obispos de esas características. No es de extrañar que el gobierno imperial de Constantinopla

pensara que, utilizando esa mezcla de mandato y persuasión, la adopción de una actitud fuerte en materia de dogma por parte del emperador habría permitido crear una Iglesia «ortodoxa» unida. Pero el curso de los acontecimientos a lo largo del siglo VI y, sobre todo, del reinado de Justiniano (527-565), uno de los monarcas más pagados de sí mismos que produjera el Imperio romano, demostraron que no sería así. Quedó de manifiesto que en el inmenso y complejo Imperio romano de Oriente *ni* el Estado *ni las ciudades a través* de las cuales ejercía su dominio este último tenían la suficiente fuerza coercitiva ni autoridad moral bastante para imponer la unidad religiosa.

Como máxima autoridad de la ciudad, el obispo se veía envuelto en todos los actos y circunstancias más profanos y menos conformes con el cristianismo de la sociedad romana oriental. Los gloriosos mensajes de cristianización «instantánea» gracias a la victoria lograda sobre los dioses paganos habían permitido que en las ciudades del Oriente romano el pasado siguiera en buena parte intacto. Por todo el Imperio siguió en pie la monumental decoración de las ciudades. Seguía habiendo numerosas estatuas que tenían siniestras asociaciones con el pasado pagano. Por ejemplo, en Oxirrinco, en el Medio Egipto, se mantenía en pie una estatua ni más ni menos que de Juliano el Apóstata. Se contaba que por las noches bajaba de su pedestal para perseguir a palos por las calles de la ciudad a los viandantes desprevenidos.[6]

Al margen de la Iglesia, la ciudad en su conjunto y la clase gobernante laica continuaron mostrando profundo apego a unos símbolos del poder y de la prosperidad que nada tenían que ver con el cristianismo. Para entrar ahora en un teatro había que cruzar una puerta rematada por una cruz colocada sobre la tradicional invocación a la *Tychē*, la divina buena Fortuna, de la ciudad. Pero en el interior del teatro propiamente dicho, no se apreciaban grandes cambios. Nubes de incienso continuaban dando un aire de mística solemnidad a las espectaculares danzas de los bailarines y los mimos, que ejecutaban sus increíbles saltos y gestos lascivos ante un decorado de frisos mitológicos que databan de época clásica. El público asistente no prestaba demasiada atención a las advertencias del clero: «No voy porque me lo crea, sino para reír. Es un juego; no se trata de paganismo».[7] Incluso en la ciudad de Edesa, cristiana desde fecha muy remota, la llegada de una compañía de bailarines griegos era todo un acontecimiento:

> Volvieron por la época en que se celebran las fiestas en las que se cantan esos mitos paganos; y los ciudadanos pusieron en ellas más empeño del habitual. Encendieron lámparas [delante de los bailarines], y estuvieron quemando incienso y haciendo guardia toda la noche, recorriendo la ciudad y alabando a los artistas hasta el amanecer, cantando, vociferando y haciendo gala de un comportamiento impúdico ... Dejaron incluso de asistir a la oración [y] ... se burlaron incluso del comedimiento de sus padres, que, según decían, «no sabían hacer las cosas como nosotros».[8]

A finales del siglo V, la cultura de los jóvenes de las ciudades del Oriente romano cambió radicalmente, y las consecuencias de ese cambio serían al final

dramáticas. Los jóvenes —y sobre todo los hijos de las elites privilegiadas de las ciudades— habían mostrado siempre mucho apego a las rivalidades y a todas las actividades de carácter competitivo que se produjeran en sus respectivas ciudades. Pero esa rivalidad se hizo en esta época más evidente y más uniforme que nunca, afectando además a la totalidad del Imperio. Cada ciudad se hallaba ahora dividida oficialmente en dos grandes «facciones», los «Verdes» y los «Azules». Ambos grupos rivalizaban entre sí en el apoyo prestado a todo tipo de artistas. La competencia era particularmente feroz entre los bandos rivales de los «Verdes» y los «Azules» que participaban en las carreras de carros. Los enfrentamientos entre bandas rivales de forofos, que a menudo tenían un final sangriento, eran consentidos porque la rivalidad de las facciones permitía que, en las ciudades, la atención de todo el mundo siguiera pendiente del emperador y sus representantes. Agrupados en sus respectivas gradas en los hipódromos y los teatros de todas las grandes ciudades o congregándose en el centro de la población siempre que se celebraba alguna solemnidad, los jóvenes integrantes de las facciones «Verde» y «Azul» competían activamente entre sí para mostrar su lealtad a un emperador lejano. Rivalizaban unos con otros entonando cantos de aclamación y lealtad, y denunciando a sus enemigos.

Estas facciones tenían un carácter absolutamente profano y una increíble fuerza de cohesión. Cualquier joven de la facción «Azul» o de la «Verde», aunque perteneciera a un grupo religioso marginal, como el de los judíos, tenía exactamente los mismos derechos que un cristiano «ortodoxo». Todos tenían un sitio en las gradas del hipódromo de la localidad. Y lo que se celebraba en las carreras de carros era lisa y llanamente la *Tychē*, la Fortuna. El Hipódromo era a la vez una rueda de la Fortuna y un desfile triunfal de carácter público: aplaudía las cualidades heroicas de los aurigas, que convertían la fortuna ciega en victoria cuando, a velocidad vertiginosa, daban la vuelta por el circuito de la carrera. Empezando por el emperador, las carreras concernían a todo el mundo. Era en el palco imperial del gigantesco hipódromo de Constantinopla donde el monarca se encontraba con «su» pueblo. Y lo hacía por cuanto tenía las mismas pasiones que él. El emperador era también partidario de una facción. Pese a los ataques de que era objeto por parte de los autores cristianos, que lo llaman «iglesia de Satanás», el hipódromo encarnaba una mística del Imperio que databa de la época de Constantino: pues dada la impetuosidad que caracterizó al Estado romano de Oriente durante todo el siglo VI, la buena fortuna y la victoria eran la esencia de la vida del Imperio «romano».

De ahí lo paradójico de la sociedad del Imperio romano de Oriente. En Occidente, los obispos empezaron a sentirse cada vez más seguros a medida que fueron haciéndose con el control de las ciudades que habían logrado sobrevivir. Cuando echaban un vistazo fuera de esos oasis de decencia cristiana cuidadosamente mantenida, era para enfrentarse a un mundo rural cada vez más amplio en el que el cristianismo no había arraigado con tanta firmeza y que desde luego resultaba mucho más difícil de controlar. En Siria y Egipto, en cambio, daba la sensación de que las ciudades, precisamente los centros del gobierno imperial, eran enclaves de una intensa vida profana en medio de una masa de

campesinos temerosos de Dios. En el valle del Nilo, las aldeas, cuyo foco de cohesión habían sido en otro tiempo sus templos paganos, empezaron a agruparse ahora en torno al clero cristiano y descubrieron una nueva identidad en su devota lealtad a los patriarcas monofisitas de Alejandría. Gracias a las actividades del clero, el siríaco y el copto se convirtieron en lenguas literarias de primera categoría. Aunque ambas lenguas se hallaban profundamente enraizadas en un pasado precristiano, acabaron identificándose con el triunfo del presente cristiano.

La sociedad agraria del norte de Siria, de las comarcas de Antioquía y Alepo, era en realidad nueva y estaba en pleno apogeo. Desde el siglo IV, el incremento de la población había conducido a la progresiva ocupación de los territorios aledaños. Hacia el año 500 el noroeste de Siria constituía un paisaje muy populoso, salpicado de aldeas. Las notables iglesias levantadas por los habitantes de esas aldeas han perdurado hasta la actualidad. Y recientemente han salido a la luz también en esta zona espectaculares tesoros escondidos, compuestos principalmente por lujosos objetos de plata, que dan idea de la riqueza de los terratenientes del lugar y de su generosidad para con las iglesias locales. Al margen de las ciudades había nacido todo un nuevo mundo cristiano.

Próspero, piadoso hasta la ostentación, el mundo rural, tanto en el norte de Siria como en otros países, expresaba su cohesión realizando grandes peregrinaciones para visitar a sus santos varones, de una piedad espectacular, y a los monasterios asociados a su figura. Millares de personas abandonaban anualmente sus aldeas para reunirse en torno al sepulcro de san Simeón el Estilita. Simeón fue el primer «santo subido a una columna» (el nombre Estilita procede del griego *stylos*, «columna»). Permaneció durante treinta años, hasta su muerte, acontecida en 459, rezando encima de una columna de 20 m de altura, junto al macizo montañoso de piedra caliza que todavía lleva su nombre, el Yébel Sem'an, situado no lejos de la gran calzada que unía Antioquía y el Éufrates. Había surgido una nueva modalidad de cristianismo, por lo demás bastante aparatosa, en un paisaje cristiano que ocupaba la vital zona defensiva situada entre Antioquía y la frontera oriental.[9]

La línea divisoria más significativa que existía en la mentalidad cristiana del Imperio romano de Oriente no era, sin embargo, la que separaba la ciudad del campo, sino la que separaba el «desierto» del «mundo». Se trataba de un abismo conceptual, que separaba dos espacios estrechamente yuxtapuestos: el «desierto» se asociaba con la vida «angélica» del asceta, mientras que el «mundo» se asimilaba a la actitud cristiana más vacilante del *kosmikós*, del individuo «mundano», de aquellos hombres y mujeres, clérigos y seglares, que tenían obligaciones de cualquier tipo con la sociedad y que, por ende, no eran libres de entregarse plenamente a Cristo.

En Occidente, una corriente de opinión bastante fuerte, que se remontaba al propio san Agustín, esperaba que la gracia de Dios se mostrara triunfante dentro de la propia sociedad, en forma de santos que, la mayor parte de las veces, eran llamados a convertirse en líderes de la Iglesia católica: eran gentes que habían «vencido al mundo», muchos en calidad de obispos, como autori-

dades municipales, auténticas personificaciones de la ley y el orden, tanto en la Galia como en otras regiones de Occidente. La santidad y los cargos eclesiásticos tendían a coincidir en las mismas personas. En Siria y en muchas otras zonas de Oriente, en cambio, se creía que el Espíritu Santo había producido grandes cantidades de santos varones y santas mujeres, cuya actividad debía desarrollarse al margen de la sociedad, en el desierto. Pero ese «desierto» no era un yermo impenetrable. A menudo se hallaba a corta distancia de la ciudad o de alguna población populosa. Aunque, eso sí, sólo en el «desierto» —es decir, en un lugar al margen de la vida sedentaria— algunos grandes ascetas podían recuperar, a costa de largas penitencias y de la mortificación del cuerpo, una mínima parte de la gloria angelical de la que había gozado Adán en el jardín del Edén.

Un obispo occidental como Gregorio de Tours, pese a su admiración por la vida de santidad, solía buscar las huellas más potentes del paraíso divino no entre los santos vivos, sino en los santos muertos, como, por ejemplo, en la tumba de san Martín. En el Mediterráneo oriental, en cambio, se creía que los vivos podían volver a encontrar el paraíso en la tierra. En Egipto, por ejemplo, los campesinos acudían a recoger la arena por la que pisaba Apa Apolo, al salir de su celda, situada en los confines del desierto. Cuando volvían al valle, rociaban sus campos con esa arena. La santidad de Apolo convertía la arena muerta, antítesis del rozagante valle del Nilo, en la mejor tierra imaginable, la del Edén.[10] Nubes de incienso celestial rodeaban habitualmente la columna de san Simeón el Joven (521-592), precoz imitador de Simeón el Estilita. Cuando sólo contaba siete años, este segundo Simeón se había retirado a los montes de Antioquía. Según creía la gente, sus compañeros de juegos habían sido los leones de las montañas, a los que él llamaba «gatitos». Su persona había traído de vuelta a la tierra el dulce aroma del paraíso terrenal y un vago recuerdo del inocente dominio ejercido por Adán sobre el reino animal.[11]

Aquellos santos varones «angélicos» no abandonaban el mundo, en el sentido de que no cortaban por completo sus relaciones con él. Antes bien, según la mentalidad de sus contemporáneos, transformaban sus extremos más salvajes. Gracias a ellos, la sociedad, abrumada por las preocupaciones, se veía coronada por la flamante esperanza de un paraíso recobrado. Se producía en ellos una transmutación simbólica a un nivel imaginario particularmente profundo. Tras suprimir en sí mismos todo rastro del mundo, al final lo reafirmaban a fuerza de rogar constantemente por él:

> De sus huesos emana la salvación de todo lo creado.
> La civilización, en la que prevalece la injusticia,
> se sostiene gracias a sus plegarias.
> Y el mundo, agobiado por el pecado,
> subsiste por su intercesión.
> La tierra, llena de férvidas controversias,
> se mantiene en pie por ellos.
> Víctima de la especulación,
> sus desvelos permiten que reine en ella la calma.[12]

La vida espectacular de unos cuantos grandes santos reafirmaba el papel de los innumerables ascetas, mucho menos famosos, cuya reputación de santidad hacía que mucha gente «del mundo» acudiera a visitarlos. Estos santos —si eran hombres, en el desierto, y, si mujeres, generalmente en la reclusión de las ciudades y los pueblos— eran los verdaderos demócratas de la cristiandad de Oriente. Satisfacían la profunda necesidad de solidaridad y guía espiritual que las autoridades eclesiásticas oficiales —los obispos y el clero, cada vez más comprometidos con el mundo del poder y las jerarquías— no eran capaces de darles. Paradójicamente, era la terrible austeridad de esos ascetas la que les permitía desempeñar ese papel. A los ojos de cualquier gran monje, todas las personas, independientemente de su rango o su estatus, de su vocación o de su nivel cultural, eran iguales. No había diferencias entre clérigos y seglares. Ambos se hallaban igualmente atrapados en el «mundo» y, cada cual a su modo, se deslizaban penosa y lentamente hacia el reino de Cristo. El emperador y el campesino, el obispo y el seglar, el monje y la prostituta, todos necesitaban del consejo de esas personas santas y del apoyo constante de sus oraciones.

Poseemos un testimonio precioso de la guía espiritual que llegaron a proporcionar los dos santos varones más importantes que produjo esta época: se trata de los *óstraka*, los cascotes cubiertos de inscripciones, que contienen las peticiones presentadas a Apa Epifanio en la celda que se construyó entre los templos abandonados de la vieja Tebas, a finales del siglo VI, y de la interesante colección de *Preguntas y respuestas* relacionada con el Gran Anciano, san Barsanufio (470-547), anacoreta egipcio que vivía a las afueras de Gaza. Ambos santos eran perfectamente capaces de proporcionar una severa dirección espiritual a un pequeño grupo de discípulos y de dar al mismo tiempo sólidos y bondadosos consejos a personas casadas que vivían «en el mundo».

Un sacerdote de avanzada edad preguntaba a Epifanio en qué podía emplear sus últimos años de vida:

> Maltrecho, siempre en cama, necesitado de alguien para entrar y salir ... Mi corazón agobiado noche y día de pesares .... ten la bondad de prescribirme un régimen de oraciones y de ayuno acorde con mi mala salud y mi avanzada edad, y aunque sea acostado, intentaré cumplirlo.[13]

En cuanto a Barsanufio, proporcionó a los notables de la región una serie de consejos morales en los que, desde la terrible oscuridad de su celda, permanentemente cerrada, aún sabría hacer gala de las viejas pautas de gracia y cortesía. ¿Debía permitir a un vecino de religión judía —preguntaba un terrateniente— utilizar su lagar?

> Si, cuando llueve, Dios hace que la lluvia caiga sólo sobre tus campos y no sobre los del judío, podrás negarle que prense sus uvas. Pero si Él está lleno de amor hacia toda la humanidad ... ¿por qué ibas tú a ser inhumano y no clemente?[14]

En una cosa, sin embargo, se mostraba firme Barsanufio. Tanto los *kosmikoí* como los monjes debían evitar todo contacto con los herejes. Nunca debían acceder a discutir con ellos. Entre los «herejes», según Barsanufio, estaban los monofisitas, que se oponían a las resoluciones del concilio de Calcedonia. Y ahí estaba el problema. Un Imperio, por lo demás curiosamente unificado como el de Oriente, carecía de una Iglesia unificada. El reinado de un monarca tan fuerte como Justiniano fue testigo precisamente del fracaso del mayor intento de reafirmar una única fe para todo el Imperio que realizó Constantinopla.

Al historiador, que posee la perspectiva suficiente, le resulta ahora muy fácil prever el fracaso de Justiniano. Cada época, sin embargo, se enfrenta a su mundo de generación en generación. La generación que floreció en Constantinopla hacia 520 se caracterizó por una singular mezcla de angustia y grandes propósitos. Aquellos hombres sabían que vivían en un mundo que había experimentado grandes cambios. El Imperio romano de Occidente había caído. Y para Constantinopla aquello había sido un acontecimiento terrible. Los paganos lo atribuían a la prohibición de los sacrificios a los dioses, y los monofisitas, como es de suponer, al concilio de Calcedonia. Constantinopla no era sólo una «nueva» Roma, una réplica de la urbe imperial establecida en Oriente, sino que ahora era la única capital que quedaba del «verdadero» Imperio romano. La costumbre de llamar a ese Imperio «Bizancio» y a sus súbditos «bizantinos» —pues Bizancio era el nombre de la ciudad sobre la que se fundó Constantinopla—, es un hábito moderno que niega su continuidad con el Imperio romano, a la cual se aferraban con todas sus fuerzas los hombres del siglo VI. Los «bizantinos» se consideraban a sí mismos la «venturosa estirpe de los romanos». El protocolo atesorado en los departamentos gubernamentales exigía que el tribunal del prefecto del pretorio utilizara la forma de plural «nos», porque era la que usaban Rómulo y Remo cuando dictaban sentencia. Se creía asimismo que el uniforme de los guardias de la cámara imperial habían sido diseñados por el propio Rómulo, y que el modelo lo había recibido de Eneas.[15] El latín continuó siendo la lengua del derecho. Aunque con la mediación del griego y el siríaco, el latín, la «lengua de Roma», siguió empleándose y considerándose la sagrada lengua del Estado «romano», tan oscura y al mismo tiempo tan llena de misteriosas reminiscencias de un pasado remoto, pero ininterrumpido, como pudiera serlo el latín empleado hasta hace poco en la misa católica.

En Constantinopla, la opinión más corriente era que la caída de Occidente se había debido a que los emperadores occidentales no habían sido lo bastante «romanos». No habían sabido tensar los músculos del Imperio que tan presente estaba todavía en los gobernantes de la nueva Roma. El presupuesto anual del Imperio romano de Oriente ascendía a 900.000 sueldos de oro. Sólo de Egipto, arribaban cada año a Constantinopla, en calidad de tributo, ochenta mil toneladas de grano. El emperador Anastasio (491-518) dejó en el tesoro imperial un superávit de 320.000 libras de oro (23 millones de sueldos). Ningún estado situado al oeste de China pudo movilizar nunca de un modo regular una suma de dinero tan alta.

Pedro Sabacio Justiniano —que tal era su nombre completo—, al igual que

su repelente tío, el emperador Justino —que reinó de 518 a 527, a la sombra de su imponente sobrino—, procedía del alto valle del Vardar, cerca de Skopje, una zona periférica del Imperio de lengua latina, a medio camino en línea recta entre Constantinopla y Roma. Como ese otro *outsider* que fue el corso Napoleón Bonaparte, Justiniano se lanzó de cabeza a hacer realidad un nuevo mito. Estaba convencido de que sabía mejor que ninguno de sus predecesores cómo debía ser un Imperio romano cristiano.

Justiniano tenía la actitud intolerante propia del intruso ante los compromisos y las anomalías que habían permitido funcionar sin contratiempos a un sistema grandioso, sí, pero lento en sus movimientos. Teodosio II, por ejemplo, se había contentado con proclamar que los paganos habían dejado de existir en su Imperio. Ello significaba, en realidad, que muchos hombres de talento y de gran cultura, leales a la antigua religión del Imperio, podían seguir desempeñando un papel público, siempre que mantuvieran su fe en secreto. Pero Justiniano, no. En 528 concedió tres meses de plazo a los paganos para bautizarse. En 529 se prohibió a los profesores paganos de filosofía de la Academia de Atenas impartir sus enseñanzas en público. Todo el saber era el saber cristiano: y no podía ser enseñado «por gentes aquejadas del mal de los perversos helenos».[16]

Justiniano sabía también qué era lo que debía haber en un código de derecho romano moderno. El *Codex* de Teodosio II le parecía un logro incompleto. Justiniano puso a trabajar al jurista Triboniano a la cabeza de un equipo de jurisperitos, para que compilara un *Digesto* o resumen de todo el *corpus* de leyes romanas: la comisión tuvo que leer 1.528 códigos de leyes, que fueron condensados en 800.000 palabras. Las *Instituciones*, preparadas al mismo tiempo, habían de proporcionar un nuevo libro de texto perfectamente manejable a las escuelas de derecho de Beirut. El *Codex Justinianus* supuso la puesta al día del *Codex Theodosianus*. El *Código Justinianeo* fue publicado en 529; el *Digesto* y las *Instituciones* en 533. El derecho romano que volvió a ponerse en vigor en la Europa medieval y que se convertiría en base de todos los códigos de derecho «civil» posteriores, y el derecho imperial ruso, que permanecería en vigor hasta 1917, no fueron ni mucho menos legado directo de la antigua Roma. Todos ellos proceden de Justiniano; provienen de las obras producidas por un equipo de juristas de Constantinopla, dirigido, durante cinco años de intenso trabajo, por un hombre decidido a probar hasta sus últimas consecuencias las posibilidades del Imperio que le había tocado gobernar. Justiniano hizo

> lo que ningún otro se atrevió nunca a hacer ni se le pasó por la imaginación intentar ... Pero tendamos nuestras manos a Aquel que, por su omnímodo poder, tiene la facultad de conceder en último término el éxito a empresas que parecían imposibles.[17]

La reforma del derecho romano marcó el ritmo acelerado que había de seguir la década sucesiva. Por un momento dio la impresión de que Justiniano iba a poder con todo. Pero entonces, el 13 de enero de 532, Constantinopla

estalló. Por vez primera se unieron las dos facciones, los «Verdes» y los «Azules», al grito unánime de *Níka*, «¡Vence!». Lo que pretendían era sustituir a los consejeros de Justiniano y, en último término, derrocar al propio emperador. Treinta mil ciudadanos perdieron la vida en la matanza desencadenada por las tropas de Justiniano entre la multitud que, presa del pánico, quedó atrapada en el hipódromo. Durante varios días, el fragor del incendio que consumió todo el centro de Constantinopla apagó cualquier otro sonido. La recuperación, sin embargo, fue rápida. Como era habitual en él, Justiniano aprovechó tamaña destrucción para superar a sus predecesores. La principal basílica de la ciudad fue sustituida por una iglesia nueva, la espléndida Santa Sofía, *Hágia Sophía*, el templo de la Santa Sabiduría.

Santa Sofía fue consagrada sólo cinco años después de la revuelta de *Níka*. En adelante, se convertiría en el símbolo eterno de la piedad de Justiniano y de la posición de Constantinopla como capital del mundo ortodoxo. Santa Sofía era, además, un símbolo del Imperio. De hecho, se convirtió en un símbolo tan poderoso que Sinan, el gran arquitecto otomano del siglo XVI, intentó rivalizar con ella levantando un formidable conjunto de mezquitas rematadas por cúpulas. En consecuencia, la gran iglesia de Justiniano perviviría, en forma musulmana, a través de las impresionantes mezquitas otomanas existentes en el arco que va de Mostar a Damasco.

En aquella época, sin embargo, la nueva iglesia constituyó una empresa realmente prodigiosa. Su estructura habría resultado una auténtica pesadilla para cualquier ingeniero; los pilares que sostenían cada una de las arcadas principales empezaron a tambalearse bajo el peso de los ladrillos acumulados sobre ellos, cada vez a mayor altura, y las columnas levantadas unas encima de otras empezaron a ceder, incapaces de aguantar la tensión. Se dice, sin embargo, que Justiniano ordenó a sus arquitectos no cejar en su trabajo. Era indudable que, una vez acabada la arquería, la estructura quedaría bien firme precisamente por efecto de su increíble peso. Según se cuenta, cuando el emperador entró por vez primera en el interior de la basílica, una vez concluida, exclamó: «¡Salomón, te he vencido!».[18]

Durante los años que duraron las obras de Santa Sofía, entre 533 y 540, Cartago, Sicilia, Roma y finalmente Ravena cayeron en manos de los ejércitos de Justiniano. A primera vista aquella demostración del poderío imperial parecía que no hubiera costado ningún trabajo. Para realizarlo fue enviada una gran flota a bordo de la cual iba un pequeño contingente de tropas de un elevado nivel profesional, complementadas por los terribles arqueros a caballo de los hunos. Víctimas de la división interna, los ejércitos vándalos y ostrogodos fueron cayendo uno detrás de otro. Una vez más, daba la sensación de que Justiniano iba a conseguir lo imposible: «Abrigamos la esperanza ... de que Dios nos conceda dominar todas las demás regiones, hasta los confines de uno y otro mar, que, sometidas en otro tiempo a los romanos, acabaron perdiendo éstos a causa de su indolencia».[19]

Gran parte del litoral del Mediterráneo occidental, desde Cartago hasta Volubilis y desde Sicilia hasta Istria —incluso, durante algún tiempo, una franja

costera de la península ibérica, concretamente la zona de Cartagena—, volvió a caer bajo la férula del Imperio tras un siglo apenas de dominación bárbara. Cartago siguió siendo ciudad imperial hasta 698, y Ravena hasta 751. El nombre que recibe actualmente la región en la que se halla esta última ciudad, Romaña, indica que se trataba de un territorio que había sido «romano», una pequeña *Romania*, asomada al Adriático, desde donde a menudo zarpaban las naves hacia el sur, rumbo a Constantinopla. En los albores de la Edad Media, los papas estuvieron sometidos a los emperadores romanos de Oriente. Hasta el año 800, todos los documentos papales enviados a los obispos y soberanos de Occidente irían fechados con arreglo al reinado del emperador de Constantinopla, que era el verdadero amo y señor del papa.

La peste bubónica, sin embargo, constituiría un extraño y mortal contrapunto de la naturaleza a la instauración de un marco económico que abarcaba buena parte de Asia. Y el creador de ese marco económico fue precisamente Justiniano. La resurrección del Imperio provocó un ardiente deseo de adquirir nuevos productos, y no en vano la Roma de Oriente se hallaba situada en el extremo noroccidental de las rutas comerciales del océano Índico. La monedas de oro de Justiniano, los *solidi* o sueldos del Imperio, eran estimadas incluso en Ceilán y consideradas la divisa del imperio más grande del mundo. La flota de Justiniano unía las cuencas del Mediterráneo oriental y occidental. En el Mediterráneo oriental circulaba una cerámica de una uniformidad insólita, que delata la existencia de una economía de consumo curiosamente homogénea, que funcionaba a impulsos de la demanda existente en un Imperio unificado. Cuando la peste bubónica salió de su lugar de origen, la zona de los grandes lagos de África, empezó a propagarse rápidamente hacia Occidente. En el verano de 542 había alcanzado ya Pelusium, el puerto a través del cual llegaba hasta el Mediterráneo el comercio del mar Rojo con el Índico. Despobló las ciudades de la costa y dejó una inquietante estela de aldeas desiertas y de campos abandonados a través de las principales rutas de Asia Menor.[20] La peste no tardó en llegar a Constantinopla, acabando en poquísimo tiempo con la tercera parte de su población. A punto estuvo de perecer el propio Justiniano, cuyas energías quedaron en cualquier caso muy mermadas. El aluvión de leyes que había promulgado se redujo a la mínima expresión. Empezó a dedicar la mayor parte de su tiempo a las negociaciones de carácter teológico. En 563, a los 81 años de edad, Justiniano salió de la capital por vez primera en más de diez lustros. Casi ya en invierno, atravesó los montes de Anatolia en una inesperada peregrinación al santuario del arcángel san Miguel de Germia (la actual Yürme, no lejos de Ankara). El lugar era famoso por su antiquísima piscina, fuente de curaciones milagrosas. El viejo emperador necesitaba seguir viviendo. Murió, sin embargo, al cabo de dos años, en noviembre de 565. El Imperio que había empezado a gobernar con tan buenas esperanzas de recuperación prácticamente había desaparecido veinte años antes.

Algunas sociedades experimentan un nuevo vigor tras el primer impacto de la enfermedad, como ocurrió en Europa tras el impacto devastador de la Peste Negra en 1348. Pero un gran imperio como aquel, que había sido forzado has-

ta el límite, no tendría tanta posibilidad de recuperación. La peste se convirtió en un mal endémico del Oriente Próximo hasta mediados del siglo VIII. Estallidos periódicos de la enfermedad seguirían erosionando los recursos humanos de los grandes imperios que intentaron sucesivamente controlar la región. El Oriente Próximo siguió siendo una zona caracterizada por la existencia de grandes imperios. Pero desde la aparición de la peste, esos imperios dispondrían de una base de apoyo mucho menos segura que la que habían tenido hasta entonces. Cuando la enfermedad acabó por extinguirse, a mediados del siglo VIII, sólo dos grandes imperios, el recién fundado Califato de Bagdad y el renovado Imperio bizantino, fueron capaces de resurgir, ya en su forma definitiva, más estable, plenamente medieval.[21]

A partir de 542, la extensión de sus posesiones, que en otro tiempo había puesto a disposición de Justiniano unos recursos fiscales enormes, se convertiría en su enemigo más implacable. Cada una de las inmensas fronteras de su Imperio competía con las demás por obtener una parte sustanciosa de los recursos estatales, gravemente mermados. Italia y la zona el Danubio fueron las principales perjudicadas ante la mayor gravedad del peligro surgido justo en el extremo opuesto del Imperio. Durante el reinado de Jusraw I Anusirvan —Cosroes I— (530-579), los persas intentaron de nuevo unir Mesopotamia con la costa del Mediterráneo. El soberano de aquel vasto imperio que se extendía por toda la meseta iraní hasta el Asia Central, el rey de reyes de los persas, gozaba de una ventaja militar incontestable. Desde 540 hasta 628, la «lacerante llaga» de la guerra con Persia dominó la vida política del Imperio romano de Oriente.

En cuanto a Italia, dejó de prestársele atención. Reducida a teatro de operaciones militares de segunda categoría, se hizo imposible mantener el dominio imperial en la totalidad de la península. Italia vio cómo desaparecía toda una sociedad provincial de viejo cuño cuando el valle del Po y los Apeninos se convirtieron en una región fronteriza insegura, defendida por un puñado de tropas imperiales, primero contra los desmanes de lo que quedaba del ejército ostrogodo y, diez años más tarde, contra las incursiones de las belicosas huestes de un pueblo recién llegado, los lombardos.

También por el valle del Danubio, hasta el Egeo, empezaron a aparecer peligrosas grietas en el edificio del Imperio. A partir de 550 se internaron por los territorios montañosos de los Balcanes algunas tribus eslavas, llegando hasta Grecia y la costa de Dalmacia. Los eslavos, que eran pequeños grupos de labradores y pastores, tenazmente indiferentes a las pretensiones del Imperio, no dudaron en acoger a los fugitivos y cautivos de los romanos, incorporándolos con suma facilidad a su propio sistema tribal. Ello contribuyó al rápido engrandecimiento de su número. Las *Sklaviniai* de Grecia y los Balcanes se convirtieron en una señal de peligro que anunciaba el fin del orden imperial. Se trataba de zonas en las que el Estado había dejado de existir y cuyos habitantes habían dejado de pagar impuestos y de suministrar soldados a los ejércitos del emperador. En todo caso, de tener que identificarse con algún sistema imperial, lo habrían hecho con la nueva confederación nómada de los ávaros, reencarnación del viejo imperio de Atila, creada hacia 580 en el valle del Danubio.

Pese a todas estas vicisitudes violentas, Justiniano no cejó en su empeño por alcanzar la unidad religiosa. Autoritario como buen emperador romano, no era, sin embargo, un hombre violento. Simplemente consideraba lógico que cuantos lo rodeaban compartieran por fuerza su asombrosa seguridad en materia religiosa. Estaba absolutamente decidido a convencer a los monofisitas disidentes de que debían aceptar las tesis del concilio de Calcedonia. Y para ello concentró su actividad no ya en Egipto, provincia prácticamente en su totalidad monofisita, sino en Siria. Era esta una región mucho más heterogénea y, en cualquier caso, Siria y la zona montañosa de su parte septentrional constituían las provincias fronterizas que habían de hacer frente a los continuos ataques del renovado Imperio persa.

Cuando le parecía oportuno, Justiniano sabía escuchar muy bien: «Permanece sin vigilancia alguna en cualquier antecámara del Palacio hasta altas horas de la noche, y le gusta leer las Sagradas Escrituras en compañía de sacerdotes de edad avanzada».[22] Sabía también cuándo debía contemporizar. Con la oposición monofisita tenía en común un profundo respeto hacia la teología de san Cirilo de Alejandría. Pero, por mucho que admiraran la teología de Cirilo, los obispos de Calcedonia habían considerado «ortodoxos» a algunos otros obispos que la habían atacado con gran vehemencia. Justiniano pensó que para apaciguar a los monofisitas bastaba con rechazar esa parte de las actas del concilio. Los críticos de san Cirilo podían ser declarados «herejes» con efecto retroactivo. Al cabo de una década de complicadas negociaciones, un quinto concilio ecuménico, «universal», —en realidad sólo asistieron a él 156 obispos, originarios del corazón mismo del Imperio de Justiniano—, decidió en 553 desautorizar a tres teólogos, por lo demás fallecidos hacía ya largo tiempo, que eran las «bestias negras» de los monofisitas. Ello supuso la condena formal de los llamados *Tres capítulos*, un conjunto de obras de Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Cirro e Ibas de Edesa.

El papa de Roma, Vigilio, fue coaccionado y obligado a aceptar la drástica reinterpretación hecha por Justiniano del significado del concilio de Calcedonia. Dado el papel decisivo desempeñado en él por el *Tomo* del papa León, el clero latino consideraba al de Calcedonia «su» concilio. Justiniano no guardó demasiada consideración a la opinión de Occidente. Al papa Vigilio lo metieron en un navío del emperador y remontando el Tíber fue desembarcado en la corte imperial. En una ocasión, fue sacado de la sacristía de la iglesia ocupada en Constantinopla por la delegación papal con tanta violencia que a punto estuvo de caérsele encima el pesado altar de mármol a cuyas columnas se había agarrado. En Occidente no solía tratarse a los obispos de aquella forma. En cualquier caso, se trató de un incidente muy desagradable. Contribuyó a que muchos latinos consideraran que el Imperio «universal» de Justiniano era en realidad pequeño y pérfido. Se trataba de un mundo extraño, caracterizado por unos modos tiránicos típicamente «griegos».

No obstante, Justiniano estaba dispuesto a sacrificar la buena opinión de los latinos con tal de ganarse a Siria. Lo curioso es que los monofisitas, tan próximos a Justiniano en sus principios básicos, no se dejaron impresionar por

el intento de éste de hacerlos inmunes a los acuerdos de Calcedonia. Los complejos mecanismos de persuasión del Imperio habían sido sometidos durante mucho tiempo a una marcha demasiado rápida y ahora se negaban a funcionar. Si un emperador quería mandar sobre el clero, tenía que saber adularlo. Eso es lo que había hecho Justiniano durante las primeras décadas de su reinado, y además con bastante buen estilo, a través de su esposa, la emperatriz Teodora. Llamada abiertamente entre sus admiradores monofisitas «Teodora, la antigua pupila de burdel», la emperatriz había sido primero artista de circo y luego concubina de un gobernador de provincia.[23] Pero era además una monofisita devota, afín al gran teólogo Severo de Antioquía (465-538), cuyas obras leyó en lujosas ediciones especialmente preparadas para ella en letras grandes.[24] Cabe sospechar que a Justiniano le fascinaba más la intensa actitud de conversa de Teodora que el complicado *savoir faire* en materia sexual que le atribuían sus enemigos: era una prueba más de que siempre era posible la reforma.

El patrocinio de Teodora permitió a los líderes monofisitas permanecer «en juego». Los obispos y abades destituidos por Justiniano encontraban, gracias a Teodora, un refugio respetable en Constantinopla, y además en las proximidades de la corte. Por otra parte, de ese modo permanecían prudentemente alejados de sus inquietos seguidores. Durante la primera mitad de su reinado, la emperatriz encarnaría un principio de amnistía, a veces arbitraria, que el poderoso Justiniano nunca pudo permitirse poner en práctica. En 548, cuando murió Teodora, Justiniano quedó desconsolado. Y su forma de tratar a la oposición religiosa a partir de ese momento ya no tendría el toque tan certero que tuviera hasta entonces.

Hacia 550 las propias provincias habían experimentado grandes cambios. Cada vez era menos lo que podía hacerse por mediación de las ciudades. Pese a contar con el respaldo del ejército y de sustanciosos sobornos, los obispos calcedonianos instalados en las ciudades carecían por completo de autoridad. A menudo eran importunados por el omnipresente recuerdo del desierto, que se presentaba en forma de santos varones de credo monofisita que acudían a la ciudad desde las zonas rurales. Por ejemplo, el eremita Simeón apareció un día de pronto en la principal basílica de Amida (la moderna Diyarbekir, ciudad situada en la región oriental de Turquía): «visión extraña y estrambótica ... [de pronto apareció aquella figura] envuelta en un sayo andrajoso hecho de retazos de tela de saco y con una cruz a cuestas». Simeón exhortó a los fieles a no someterse a los imperativos de aquel concilio «impío». Su sola persona venía a recordar que la preciosa esencia de la santidad era imposible encontrarla en el trono episcopal, y que había que ir a buscarla por esos montes.[25]

En Siria, el estallido de la peste tuvo como consecuencia una aceleración del proceso que a largo plazo había de conducir a la equiparación de la ciudad y el campo. Para el clero monofisita perder el control de las ciudades no significaría convertirse en una secta marginal; equivaldría más bien a una «recolocación», del mismo modo que una empresa moderna abandona la periferia degradada de las ciudades y busca nuevos emplazamientos. Los obispos fijaron su residencia en grandes monasterios situados cerca de aldeas más o menos po-

pulosas, en las que la aristocracia local se había encargado de construir espléndidas mansiones y de fundar iglesias tan grandiosas como las que pudieran verse en cualquier gran ciudad. En Egipto, en Siria y en muchas otras regiones, se habían creado, aunque de manera informal, redes de población cuya base eran simples, pero populosas aldeas, tan importantes como las estructuras urbanas propias de la administración imperial y de la Iglesia oficial.

Entre 542 y 578, Jacobo Baradeo —Burdona'—, obispo monofisita de Edesa, dio un paso decisivo al ordenar toda una jerarquía eclesiástica alternativa de credo monofisita. Los monofisitas ya no tendrían que luchar por disponer de una posición ventajosa dentro de la Iglesia única del Imperio; a partir de ese momento tendrían su propia Iglesia. Con el humilde manto típico de los santos varones sirios, Jacobo recorrería incansablemente las provincias orientales, «haciendo que los sacerdotes corrieran como ríos caudalosos». Nombró veintisiete metropolitanos y se dice que ordenó a más de cien mil clérigos. No es de extrañar que los monofisitas llegaran a llamarse «jacobitas», debido a la numerosísima descendencia eclesiástica engendrada por Jacobo Baradeo.[26]

La Iglesia monofisita creada por Jacobo no se parecía en nada a la vieja Iglesia ortodoxa del Imperio. No se trataba de una estructura celular, en la que las distintas comunidades urbanas iban superponiéndose unas a otras, formando una pirámide cuyo vértice estaba situado en Constantinopla. Se basaba, por el contrario, en un conjunto de redes de ámbito regional. La ciudad y el campo eran iguales, porque hasta ambos llegaban por igual los largos tentáculos de una misma identidad religiosa, que ni siquiera respetaban las fronteras del Imperio. A lo largo del siglo VI, los misioneros monofisitas crearon lo que acertadamente se ha llamado una «commonwealth» de reinos cristianos en la periferia del Imperio. La aristocracia armenia rechazó las tesis de Calcedonia en 551. Por el sur, Axum y Nubia se convirtieron en reinos independientes monofisitas, y los jeques árabes de los confines de Siria empezaron a actuar de pronto como grandes patronos de los monasterios monofisitas. El clero monofisita viajaba con toda comodidad entre sus correligionarios desde Constantinopla hasta los rincones más alejados de la Mesopotamia persa. El fuerte sentido de colectividad de una sola comunidad urbana reunida para la celebración de la eucaristía, al que hemos aludido al empezar este capítulo, dio paso a un mundo de amplísimas redes yuxtapuestas que se extendían indistintamente por la ciudad y el campo. Calcedonianos y monofisitas vivían juntos sin mezclarse por todo el Oriente Próximo. Una y otra comunidad pensaba que cada una tenía más en común con sus correligionarios de los lugares más apartados que con sus vecinos «herejes» de la misma ciudad.

Las generaciones posteriores al reinado de Justiniano se vieron marcadas por las desastrosas guerras contra Persia, la violencia cada vez mayor de los enfrentamientos entre los «Verdes» y los «Azules», y el fortalecimiento de las iglesias monofisitas disidentes. Pero coincidieron también con un florecimiento de las obras de carácter hagiográfico, equivalentes a los libros escritos hacia esa misma época por Gregorio de Tours, fruto de un mismo deseo de organizar los distintos aspectos de lo sagrado en su totalidad. Tanto los autores monofisi-

tas como los calcedonianos tenían la misma necesidad de subrayar la solidaridad de sus respectivas comunidades cristianas. Y para ello, ambos se dedicaron a explorar el modo en el que la gracia de Dios penetraba a través de los milagros y las actividades de las personas santas en todos los rincones de la sociedad. Eso es lo que tenía en común el escritor monofisita Juan de Éfeso (507-588) con autores calcedonianos de comienzos del siglo VII como Juan Mosco o Leoncio de Neápolis de Chipre. Mientras que el obispo de Tours dirigía su vista principalmente a los muertos de tiempos pretéritos y al mundo de la naturaleza para encontrar las huellas redentoras del paraíso de Dios, autores como Juan de Éfeso dirigían más bien su mirada a las grandes ciudades y a los pueblos para escrutar a la masa informe y en constante ebullición de los pobres. Si en ella podía encontrarse a Cristo, es que se podía encontrar en cualquier sitio; es que no había abandonado por completo un mundo cristiano fragmentado y desilusionado.[27]

Quizá haya que atribuir a la teología monofisita de Juan de Éfeso el peculiar afán de este autor por concebir a los pobres de esta manera. Pues si Cristo se había encarnado como hombre con una fuerza de absorción tan grande que convertía lo humano en divino, el cuerpo humano más humilde, al tener la misma carne de Cristo, poseía la misma santidad que la eucaristía. Burlarse de un mendigo era despreciar una carne misteriosamente unida a Cristo y, por lo tanto, despreciar al mismo Dios. Juan relata cómo dos mujeres, Susana y Eufemia, se levantaron como cabecillas de la oposición monofisita de Amida. En una región con unos inviernos tan crudos como aquella, presionaron incansablemente a los ricos para que ayudaran a los pobres. Sus conciudadanos se estremecieron al ver a Eufemia presentarse ante ellos con «paso rápido ... con los dedos de los pies amoratados y las uñas rotas». La heroica mujer les reprochó haber abandonado a sus compañeros en la fe: «Cuando Dios es golpeado en la calle y anda lleno de piojos y se muere de hambre, ¿no tenéis temor de Él?».[28]

Ese era el modo, haciendo hincapié en la naturaleza semejante a la de Cristo de todo ser humano, en el que, según se creía, la santidad había vuelto a infiltrarse en el mundo habitado tras regresar del desierto. Desde el momento en que compartía la eucaristía, todo cristiano quedaba unido a su prójimo por los frágiles lazos de una misma carne, común a todos ellos y a Cristo:

> Un personaje importante disfrutaba mucho con los espectáculos de fieras y lo que más ansiaba era ver a los luchadores heridos por los animales. Un día se vio en peligro y pidió a Dios: «Señor, ven en mi ayuda en esta desgracia». El Señor vino entonces hasta él con el cuerpo cubierto de llagas y dijo: «Si así es como deseas verme, ¿cómo voy a tener fuerzas para ayudarte?».[29]

Este tipo de anécdotas tan patéticas marca el fin de una época. Eran muchos los cristianos, tanto calcedonianos como monofisitas, que estaban dispuestos a olvidar la antigua lealtad debida a sus ciudades. La religión les proporcionaba una base mucho más segura y un sentido más fuerte de identidad común.

Incluso cuando vivían en pueblos o ciudades en los que su respectiva Iglesia era la predominante —como ocurría a menudo en países mayoritariamente monofisitas como Egipto—, se veían a sí mismos, ante todo, como una comunidad religiosa. Eran compañeros en la fe, no ya conciudadanos. Aunque en ese momento semejante idea habría resultado inconcebible incluso para los monofisitas más radicales, lo cierto es que un siglo después de la muerte de Justiniano, la población de Siria y Egipto que había caído bajo el dominio de los musulmanes olvidaría rápidamente que un día había vivido en un Imperio cristiano.

CAPÍTULO OCHO

Regimen animarum: san Gregorio Magno

A FINALES DEL SIGLO VI, entre todas las grandes ciudades del acosado Imperio romano de Oriente, Roma era la más desolada y descuidada. Con una población que se había reducido a menos de 50.000 habitantes, constituía la decrépita ventana hacia Occidente de un Imperio agotado por la inacabable guerra contra Persia. En 568 los ejércitos lombardos destruyeron para siempre la unidad de las provincias de Italia reconquistadas por Justiniano. Tras ocupar casi todo el valle del Po y dominar Spoleto y Benevento, obtuvieron el control de los Apeninos, verdadera columna vertebral de Italia. Al igual que las *sklaviniai* de los Balcanes, las guarniciones lombardas constituían una alternativa no demasiado agradable al viejo Imperio, a la que en cualquier caso fueron sumándose las comunidades locales sin demasiada dificultad. Serían los habitantes de los territorios del Imperio «romano» que aún sobrevivían, víctimas de la crueldad de aquellas bandas de guerreros, y no la totalidad de los italianos, los que calificaran a los lombardos de «la más feroz de todas las naciones».

En Ravena seguía residiendo un virrey imperial, dispuesto a hacer frente a los lombardos en el estuario del Po. En la exquisita iglesia palacial de San Vital, el altar se hallaba rodeado de mosaicos que adornaban la parte inferior del muro del ábside. En ellos podían verse a Justiniano y Teodora en toda su imperial majestad. Presencia muda en todas las liturgias, la imagen de la pareja imperial rodeada de todo su séquito llevaba hasta el norte de Italia el desafío de un Imperio universal. El Estado representado por el exarcado de Ravena no era un Estado sin más: era la *sancta respublica.* Lo que quedaba del Imperio «romano», que Justiniano había logrado ampliar hasta el Mediterráneo occidental, era el único reino cristiano que poseía derechos ancestrales e irrefutables para regir el mundo. Todos los demás eran, en mayor o menor grado, usurpaciones «bárbaras» cuya legitimidad dependía en último término del reconocimiento que le concediera el emperador de Constantinopla.

A Roma se le había permitido caer en manos de los papas, encargados de alimentar a la población. Más de cuatrocientas posesiones, el llamado «patrimonio de san Pedro», situadas en su mayoría en Sicilia, proporcionaban alimento y dinero suficientes para mantener a la ciudad de Roma, para rescatar y recolocar a los refugiados de la Italia central, y para pagar a las guarniciones

imperiales. El papa y el obispo de Ravena eran los banqueros del Imperio romano de Oriente en Italia: sólo ellos estaban en condiciones de adelantar dinero a aquella administración que literalmente se hallaba sin un céntimo. La propia Roma, sin embargo, era una ciudad «imperial». Así lo ponían de manifiesto los mosaicos recientemente instalados en sus basílicas: «Que los enemigos del nombre de Roma sean derrotados en todo el mundo por el poder de san Pedro».[1]

Los reinos de Occidente, *Francia* y la España visigótica, conservaban un sano respeto hacia la capacidad demostrada por el Imperio romano de Oriente, incluso en sus momentos de mayor debilidad, de desestabilizar cualquier régimen a su capricho. Todavía hacia 660 un clérigo enviado a Britania desde Roma fue detenido en Francia acusado de ser un agente del Imperio romano de Oriente enviado a la isla con la finalidad de enconar la hostilidad existente entre los reyes sajones y los francos. La transformación religiosa más llamativa que se produjo en el Mediterráneo occidental, la adopción del catolicismo como religión oficial del Estado visigodo en 589, se produjo casi con total independencia del obispo de Roma. Se debió en buena parte a la necesidad de derrotar a los romanos de Oriente en su propio terreno. Al convertirse en un reino católico, la España visigótica podía proclamarse igual a la «santa república» de la Roma de Oriente.

Resulta difícil calibrar hasta dónde llegaba exactamente la ruina de Italia. Lo cierto es que en 590, cuando Gregorio accedió al papado de Roma a los cincuenta años de edad, había desaparecido por completo el *ancien régime* de Italia y con él se había esfumado una forma peculiar de cristianismo aristocrático. Desde la abdicación de Rómulo Augústulo, en 476, hasta la llegada de los ejércitos de Justiniano en 534, Italia había seguido siendo visiblemente «romana» debido al predominio ejercido por un pequeño grupo de aristócratas terratenientes, pertenecientes al viejo Senado romano. Gracias a las relaciones con las que contaban por toda la geografía italiana y a sus latifundios, los «romanos de Roma» lograron eclipsar a las iglesias locales y a la baja nobleza provincial. A diferencia de los magnates de la Galia, ferozmente regionalizados, no necesitaban hacerse obispos para apropiarse de la Iglesia: los obispos siguieron siendo personajes modestos, clientes de los nobles romanos. Entre esas grandes familias y la pequeña nobleza local, mucho menos refinada, existía una profunda animadversión. Debido a ese aislamiento, los «romanos de Roma» acabaron perdiéndolo todo en las guerras que acompañaron a la reconquista emprendida por Justiniano. Sus fincas fueron arrasadas y ellos mismos se vieron relegados en beneficio de una nueva alianza de «hombres del emperador» procedentes de Constantinopla —funcionarios y oficiales del ejército— y una pequeña nobleza rural bastante tosca. A finales del siglo VI, estos dos grupos formaron una nueva sociedad en Italia, que se vio en manos de una caterva de hombres de armas tan incultos como los que dominaban las regiones ocupadas por los «ejércitos» de los lombardos.

Lo que se perdió, en este proceso, fue una clase ociosa, y los modos de cultura y de religión propios de esta clase. Hasta 550 había habido dinero suficien-

te, especialmente en Roma, para mantener los enormes gastos que comportaban unas bibliotecas capaces de albergar, copiar y poner en circulación el inmenso *corpus* de la literatura cristiana. Así, por ejemplo, el filósofo y teólogo Boecio (480-524) trabajó en una biblioteca romana, donde la luz se filtraba a través de ventanas de alabastro sobre ingentes armarios atestados de libros griegos y latinos. Boecio hizo accesibles en versión latina muchas obras especializadas de filosofía griega. Tras ser encarcelado y enfrentarse a la muerte acusado de alta traición en 524, escribió una *Consolación de la filosofía* que llegaría a dominar la sensibilidad de toda la Edad Media cristiana precisamente porque no contenía el menor rastro de cristianismo. Su análisis de la relación existente entre la providencia divina y la desgracia humana, y su exaltación del valor del sabio solitario, logran ahondar en lo que de verdaderamente universal tiene la condición humana mucho mejor que los mensajes lanzados por los distintos grupos religiosos.

Nada tiene de censurable que los italianos cultos de religión cristiana, cuyas ambiciones seguían vivas, intentaran sacar provecho de los vastos horizontes abiertos durante los primeros años de la reconquista de Justiniano. Casiodoro (490-583) había colaborado con los reyes ostrogodos de Ravena actuando como portavoz suyo. Pasó en Constantinopla varios años viendo desesperadamente cómo los intereses de Italia eran postergados una y otra vez en la corte imperial. Sin embargo, regresó a Italia lleno todavía de esperanzas. Fundó un monasterio en una finca suya, llamada Vivarium por el vivero de peces que existía en sus inmediaciones, situada a las afueras de Squillace (cerca de la moderna Catanzaro). Asomado al mar Jónico, con una abrupta cadena de montañas a sus espaldas, Vivarium se levantaba al pie de un ameno río rodeado de huertas. Era el centro de una heredad bien organizada, que se sostenía gracias a las rentas pagadas por un campesinado sumiso. Casiodoro tenía la intención de convertirla en una pequeña «ciudad de Dios».[2]

Al esbozar en sus *Instituciones de las letras divinas y humanas*, escritas en 550, cuáles eran sus expectativas, Casiodoro presenta su monasterio como un lugar dedicado a la copia y la distribución de la literatura cristiana clásica escrita en latín, así como a la traducción de obras griegas, en el que seguían ejercitándose las artes básicas de la gramática latina y de los estudios de retórica, como condición *sine qua non* para la comprensión y la copia escrupulosa de las Sagradas Escrituras. Pequeños libros de texto, cuidadosamente presentados como manualillos del tipo «Aprenda a hacerlo Usted mismo», cuya finalidad era subvenir a las necesidades del lector medio, contribuyeron a poner la cultura de un mundo ya antiquísimo al alcance de una generación menos privilegiada, que no podía permitirse el lujo de recurrir a los maestros existentes en su localidad para que le explicaran personalmente los textos más difíciles. Entre los ruidos propios de la vida urbana, uno de los más habituales había sido la voz de los maestros que adiestraban a sus discípulos en los secretos de la gramática latina en pequeños cubículos situados en un extremo del foro. Pero esas voces guardaban ahora silencio en casi toda Italia. Resultaba muy difícil encontrar maestros. Los pocos que quedaban, había que buscarlos entre los miem-

bros del clero o en los monasterios, entre gentes que no tenían demasiado tiempo para dedicarse a explicar personalmente los arcanos de la gramática latina. Así pues, los libros de carácter rudimentario conocieron un gran auge. La última vez que Casiodoro dejara oír su voz tenía ya ochenta y un años, y toda su atención se dirigía, «a mis viejos amigos, los especialistas en ortografía»: lo que ahora necesitaban sus monjes era un manual de ortografía latina básica. Aquellos monjes pertenecían a una generación de posguerra, para la cual la ociosa erudición de la Italia del «antiguo régimen» era algo totalmente pasado de moda.[3]

Lo que en Italia había seguido vivo hasta los años juveniles de Gregorio era un estilo de vida cristiana que aún dejaba sitio para los seglares devotos. En este sentido, Gregorio seguía perteneciendo a la cristiandad propia del Imperio romano de Oriente que acabamos de estudiar. Compartía la idea típicamente romano-oriental de que los seglares tenían la misma vocación de santidad que los monjes. Lo que los mantenía alejados de ella eran las *curae*, las múltiples «preocupaciones» que acompañan la vida de cualquier persona limitada por sus obligaciones sociales. Disponer de un tiempo libre de esas preocupaciones era el primer paso que ineludiblemente debía dar todo aquel que sintiera remordimientos o un intenso anhelo de Dios: tiempo para crear nuevos «hábitos del corazón», tiempo para orar, para buscar el consejo y los consuelos de las personas santas, tiempo para leer las Sagradas Escrituras con la misma atención con la que se leería un edicto imperial, «para aprender por las palabras de Dios a conocer el corazón de Dios».[4]

Según ese tipo de piedad, caracterizada por su aceptación de la cultura y el ocio, las mujeres no sólo eran iguales que los hombres; constituían incluso tácitamente el modelo ideal de comportamiento masculino. El retraimiento propio de la matrona romana de clase alta proporcionaba un modelo centenario para el tipo de vida que debía esforzarse por alcanzar todo varón piadoso. Los hombres, sin embargo, se hallaban supeditados a su papel social. Para ellos era más difícil que para las mujeres vivir una vida al margen de su perfil público, llevando una existencia de semirreclusión, una vida en el mundo, pero no mundana. En la familia de Gregorio, esa combinación de preeminencia pública y de retraimiento era algo que se daba por descontado. Su abuelo, el papa Félix III (526-530), edificó la primera iglesia —llamada hoy día de San Cosme y San Damián— instalada en el Foro romano. La gran inscripción colocada en su ábside pone de manifiesto que la iglesia era un donación pública de Félix a la plebe de Roma. En cuanto a las tías de Gregorio, llevaban una vida de piedad bien defendida en el palacio de la familia. Una vida, por lo demás, con unas limitaciones muy elásticas. Su acendrado sentido de *noblesse oblige*, y no los muros del convento, era lo que mantenía a las jóvenes de la familia alejadas del «mundo». La más joven de esas tías, sin embargo, se sublevó eligiendo para casarse precisamente al administrador de las posesiones de la familia, a un ambicioso miembro de la pequeña nobleza rural, que durante mucho tiempo había sido mantenida a distancia por las grandes familias romanas.[5]

Cuando asumió el cargo secular de prefecto de Roma, en 573, Gregorio pen-

saba todavía que no había nada que le impidiera llevar la vida de un seglar devoto. Pero poco después decidió hacerse monje. Fue una decisión provocada por sus inquietudes. Creyó que no tenía la fuerza moral suficiente para compaginar una vida llena de «preocupaciones» públicas con su vocación religiosa, como seguían haciendo tantos en Roma, Constantinopla y en otros sitios. Convirtió la mansión de su padre en el *clivus Scauri*, en el Aventino, en un pequeño monasterio bajo la advocación de san Andrés. Se dice que su madre le llevaba a diario su ración de verduras cocidas en el único plato que quedaba de la vajilla de plata de la familia.[6]

Gregorio conocía la *Regla* de san Benito, pero su monasterio no era una casa rústica, como habían sido los conventos benedictinos. Era un centro de riguroso ascetismo y de esforzado estudio. Gregorio arruinó su salud a fuerza de austeridad: a partir de ese momento sus fuerzas se verían definitivamente minadas por la enfermedad. A la manera de los eruditos del período tardorromano, estaba imbuido de la sabiduría del pasado, sobre todo debido a su prodigioso afán por aprenderse las obras de san Agustín. Esa era la vida para la que, en su opinión, estaba hecho: una vida sin preocupaciones.

De ahí la frustración que sintió Gregorio, que había intentado escapar de las preocupaciones mundanas que habitualmente asediaban al seglar piadoso, cuando de nuevo —y esta vez con mucha más intensidad y para siempre— se vio envuelto precisamente en ese tipo de vida. Formar parte del clero romano equivalía a reanudar la vida pública, y además en su modalidad más severa. Gregorio fue consagrado diácono de la Iglesia de Roma y enviado como legado a Constantinopla en 579. Dado el clima glacial de la corte imperial y lo poco que interesaban en ella los asuntos de Italia, Gregorio encontró tiempo en seguida para continuar su vida monástica. Posteriormente afirmaría que no sabía griego, pero lo hizo para negar la autoría de una serie de obras que circulaban en griego bajo su nombre.[7] A pesar de su condición de latinos, se suponía que el obispo de Roma y su representante tenían mucho que decir en la vida teológica de la capital del Imperio. En el mundo helénico se alababa a los eclesiásticos de alto rango por cuanto poseían «dedos elegantes, capaces de escribir sobre asuntos divinos».[8] Eutiquio, que era el patriarca de Constantinopla cuando Gregorio vivió en esta ciudad, se despachó repartiendo, como tarjeta de presentación, sendas copias de sus tratados de teología entre los miembros más sobresalientes de la sociedad constantinopolitana. Las envió «a las casas de los senadores más destacados, tanto a hombres como a mujeres ... y con su libro adjuntó el siguiente mensaje: "Lee y aprende"».[9]

Gregorio evitó deliberadamente ese tipo de actuación. Una vez instalado en el palacio de los legados pontificios, Gregorio se contentó con reunir a su alrededor a un pequeño grupo de latinos, a quienes instruía como habría hecho un abad entre sus monjes. Se dedicó a explicarles el mensaje «moral» —esto es, el mensaje que pudiera ser relevante para el progreso espiritual— del libro de Job. Los *Moralia in Iob* muestran a un hombre que ha decidido poner la ética, y no la teología, como centro de su pensamiento. De esa forma, Gregorio ponía de manifiesto que deseaba abordar un problema que había preocupa-

do a los moralistas latinos desde los tiempos de Séneca: el problema del poder y de las preocupaciones y obligaciones que comporta.

En 590, el destino de Gregorio quedó sellado para siempre al ser elegido papa. «Con el pretexto de hacerme obispo, me han devuelto al mundo.»[10] Hasta su muerte, acontecida en 604, la vida de Gregorio quedaría resumida en una sola frase extraída del libro de Job: «Hasta los manes tiemblan debajo de las aguas».[11] Tras pasar unos cuantos años en el silencio contemplativo del retiro monástico, Gregorio se vio abrumado por el peso gigantesco que oprimía a los obispos católicos del siglo VI, y ninguno era más oneroso que el que suponía aguantar el inmenso edificio del Estado romano de Oriente.

Lo que haría de Gregorio un personaje insólito y de sus escritos obras fundamentales para el futuro de la Europa occidental sería el hecho de que fue el único que escribió en todo momento —y además con una sabia mezcla de elegancia escolástica y de profunda inquietud personal— en torno al ejercicio del poder: «*Ars artium regimen animarum*: el arte que corona todas las artes es el gobierno de las almas».[12] Tal es la frase que marca la pauta de un opúsculo publicado en 593, la *Regula pastoralis*. Y Gregorio, su autor, se ocuparía de hacerla circular por todas partes. No tardó en ser conocida también en Francia; e incluso fue traducida al griego. Era el prontuario que hacía Gregorio para su época.

Una cosa estaba clara en el universo de Gregorio: el poder estaba hecho para durar. Gregorio vivía en un mundo en el que el cristianismo afectaba a todos los niveles de la vida. Y en ese mundo, el poder quería decir atención tanto a los aspectos más elevados como a los más humildes de la existencia humana. El ideal de Gregorio era san Pablo, un hombre cuyas actividades pasaban sin interrupción de las alturas de la contemplación mística a detallar las normas que regían la legitimidad del matrimonio, o incluso en qué momento era lícito acceder a las relaciones maritales. Pablo, en su faceta contemplativa, había entrado en el «tercer cielo»; «y, sin embargo, con cordial empatía, examina cuidadosamente el lecho nupcial del hombre corriente y moliente».[13]

La *condescensio*, la compasiva capacidad de ponerse a la altura de todos y cada uno de los miembros de la Iglesia cristiana, era la clave de la idea de poder espiritual que tenía Gregorio, la «condescendencia» en el mejor sentido de la palabra, que reflejaba el vertiginoso acto en virtud del cual el propio Dios se había puesto a la altura de la tierra, poniéndose en contacto con el género humano en la persona de Jesucristo. Esa condescendencia salvaba el abismo existente entre la vida contemplativa y el proceloso mundo de las preocupaciones, y éstas no suponían ya una distracción trágica y extenuante, un eco de la caída original del alma desde la altura que había ocupado en otro tiempo. Eran las «preocupaciones del Estado». Se ponía al alcance de los demás una sabiduría contemplativa, alimentada por una comunión con Dios basada en la meditación prolongada de las Escrituras, cuya finalidad era inspirar un tipo de régimen minuciosamente calculado para satisfacer las necesidades de cada sujeto. Y la necesidad de todo individuo, según Gregorio, era la santidad: el progreso espiritual que había de conducir, a través de esta vida, al luminoso gozo del reino de Dios.

Gregorio se inspiró en gran medida en el pensamiento de san Agustín, pero no fue su epígono. Por lo que al poder espiritual se refiere, su pensamiento es más apremiante y desde luego mucho más coherente que el de san Agustín. La *Regula pastoralis* es clara y afilada como un diamante. El pensamiento mucho menos coherente de san Agustín —intelectual de corazón, cuyas obras, sin embargo, fueron escritas en una época en la que el cristianismo todavía no había alcanzado un monopolio absoluto del poder— se condensa hasta alcanzar la rigidez del cristal cuando Gregorio reflexiona sobre su propia experiencia. Gregorio sabía que él y sus colegas tenían que ejercer un poder real. «Mira, Dios es poderoso y no desprecia al de puro corazón» (Job 36,5).[14]

Por consiguiente, la vieja tradición centrada en la preocupación por uno mismo sufrió una transformación completa. Aquella tradición había fomentado la solitaria autocontemplación del sabio, recreándose con incómoda sensualidad en las pasiones que suscita el ejercicio del poder. Con Gregorio, dicha tradición perdería toda su discreción. A partir de la *condescensio*, la austera y ascética preocupación por uno mismo se trascendía a sí misma convirtiéndose en preocupación por los demás.

El poder quedaba redimido al convertirse en poder sobre las almas. Era un cargo ejercido a fin de promover el bien común, la salvación de todos los creyentes. Un cargo cuyo ejercicio requería una delicadeza excepcional. Como todos los hombres eran iguales, por cuanto todos eran pecadores, hijos de Adán, el gobierno de unos pocos sobre la mayoría debía basarse en el derecho que confería una auténtica sabiduría personal. De ahí la constante paradoja de la *Regula pastoralis*. El libro de Gregorio dejaba, al parecer, a toda la población cristiana de Europa en manos de una tranquila elite de «médicos del alma». Se suponía que los encargados de gobernar las almas debían ser personas dotadas del poder casi mágico que tenían los médicos antiguos de «percibir», con su fino olfato, las enfermedades e infecciones morales ocultas en el individuo.[15] Se trataba de un ideal sumamente agudo, que, a todas luces, sometía a la totalidad de los cristianos al penetrante examen de los expertos en materia espiritual. Pero Gregorio defendería en todos sus escritos ese ideal de *rector* cristiano advirtiendo en todo momento a sus colegas que no dieran nunca por supuesta la posición que ocupaban. Si se ponía tan alto el listón, muchos obispos no eran mejores que cualquier seglar: el que no poseía el arte de gobernar las almas, no era un verdadero obispo. «Se dieron reyes, pero no elegidos por mí; constituyeron príncipes sin yo saberlo».[16] (Oseas 8,4)

La simbología médica de la *Regula pastoralis* era todo un reto. La secuencia ininterrumpida de pecado y reparación que había mantenido unidas a las comunidades cristianas durante tantos siglos requería, a juicio de Gregorio, unas formas de autoridad que sólo podían ejercer individuos a los que hoy día no dudaríamos en calificar de «profesionales» o incluso «tecnócratas». Desde luego no era cosa de aficionados. Y era a esos aficionados —a los magnates convertidos en obispos de la Galia, o en agentes imperiales, como eran muchos de los que ocupaban las distintas sedes episcopales de Italia y del Imperio de Oriente— a lo que más temía Gregorio. Su *Regula pastoralis* les advertía que se lo pensa-

ran dos veces antes de asumir ese «peso único que supone el oficio pastoral». Los encargados de regir la Iglesia debían saber cómo gobernar y por qué lo hacían, pues lo que desde luego debían hacer era gobernar.

Tras esa seria puntualización de Gregorio se ocultaba el hecho de que la Iglesia daba ahora cobijo a una serie de pequeños entornos, por lo demás sumamente significativos, en los que se ejercía el poder sobre las almas del modo más absoluto y intenso que cabe imaginar, y nos referimos a los monasterios. El propio Gregorio había sido abad de una pequeña comunidad monástica. Sabía, pues, lo que era el poder de un abad. Y ese poder era tremendo. En una ocasión, por ejemplo, había dejado a un hombre morir solo, sin el consuelo de sus compañeros, por haber cometido un solo pecado de avaricia. Conocía la *regula* benedictina, pero la de san Benito era sólo una de las múltiples «reglas» monásticas que circulaban por Roma. El propio anonimato de muchas de ellas —como, por ejemplo, la *Regla del maestro*— contribuía a conferirles más autoridad. Constituían la sabiduría vital condensada de una serie de reconocidos maestros en el arte de regir las almas.

Para Gregorio, san Benito era un personaje del pasado, pues había muerto allá por el año 547. Su monasterio de Montecassino ni siquiera existía ya, tras ser saqueado por una banda de guerreros lombardos. Los ecos de la historia de la vida de san Benito llegaban a Gregorio como los de las campanas fantasmales de una ciudad sumergida, procedentes de un mundo anterior al contundente golpe que habían significado los lombardos. Pero no era eso lo más importante. Leer la *Regula* benedictina era apoderarse de la esencia del hombre. Lo que más chocaba a Gregorio era la curiosa *discretio* de Benito, el ademán seguro e inspirado de un abad que sabía cómo guiar a su pequeño rebaño de monjes por toda clase de tribulaciones de carácter espiritual y material. Cada monje se hallaba ligado a su abad y a sus compañeros por un código terrible, que cabía resumir en una sola frase: *obedientia sine mora*, «obediencia sin la menor vacilación». En la *Regla* de san Benito el poder absoluto sobre las almas exigía una absoluta integridad de propósitos y una claridad absoluta de cuál era su objetivo último.[17]

Pero aquéllos eran monasterios pequeños. Rara vez habitaban en ellos más de treinta monjes, que vivían tan cerca unos de otros como puedan hacerlo hoy día los presos encerrados en una misma celda. Todos se conocían íntimamente y, por desgracia, a veces podían odiarse con la misma intensidad. Los monjes nunca se perdían de vista unos a otros. En Compludo, por ejemplo, en el noroeste de España, el prior se detenía un momento cada anochecer en el rústico dormitorio del convento a examinar los lechos, «para, observando más de cerca a sus monjes, saber cómo tratar el carácter y los méritos de cada uno de ellos».[18]

No hay que hacerse muchas ilusiones respecto a la habilidad que hacía falta para gobernar esos pequeños grupos de hombres hacinados como un verdadero *abbas*, como un «padre». Pues el abad, el *abbas*, dada su condición de «padre», era entre sus monjes el representante de Dios Padre. Para que sus palabras actuasen como la levadura de Dios en el alma de cada uno de sus monjes, la actitud del abad debía

> cambiar de una ocasión a otra, combinando las palabras suaves con las amenazas, la rigidez del maestro con la ternura del padre ... Tenga además presente cuán difícil, cuán arduo es gobernar almas y ponerse a servir a tantos temperamentos distintos.[19]

Gregorio situaba el ejercicio de la autoridad abacial, el modelo de poder más íntimo y profundo que permitía imaginar la experiencia cristiana de aquella época, en la base de todo ejercicio del poder dentro de la comunidad cristiana. Se trataba de una idea inquietante, cuyo final no estaba ni mucho menos previsto, y que potencialmente tenía una aplicación universal. Aunque el *rector*, el gobernante de almas, imaginado por Gregorio solía ser por lo general un obispo, un clérigo o un abad, en realidad podía serlo cualquier seglar virtuoso, cualquier magnate local piadoso o cualquier rey cristiano. Cada uno de ellos, de manera diversa, pero estrictamente homóloga, hacía lo mismo: a todos ellos les había dado Dios la oportunidad de ejercer un poder persuasivo en interés del único fin verdadero de toda sociedad cristiana, a saber: la salvación del alma.

De ahí la influencia generalizada de las obras de Gregorio durante todo el período correspondiente a los albores de la Edad Media. Del mismo modo que una sola lengua oficial acaba dominando con mayor rapidez una región caracterizada por la diversidad de los dialectos locales, así también durante los siglos VII y VIII la idea cuidadosamente indiferenciada de *rector* cristiano expuesta por Gregorio alcanzó unas cotas bastante altas de universalidad. En un mundo occidental que se había convertido en un mosaico de sistemas políticos distintos, aquella idea constituiría el mínimo común denominador a la hora de describir el ejercicio del poder por parte de los cristianos. Podía entenderse como una revalidación de los diversos aspectos de las múltiples formas de autoridad existentes. El hincapié que hacía Gregorio en la responsabilidad que tenía el gobernante sobre las almas de sus súbditos confería una nota más de solemnidad y perentoriedad a la impresionante legislación, de carácter típicamente romano, de los reyes visigodos de España. Al mismo tiempo, al poner de relieve las cualidades de flexibilidad y capacidad de consenso que debía tener todo *rector* cristiano, permitía justificar el poder más provisional de los caudillos celtas de los remotos confines del norte no romanizado. Una vez que existía un lenguaje del poder tan coherente, prácticamente al alcance de todo el mundo gracias a las obras de un papa provisto de una autoridad literaria indiscutible en todo el orbe latino —los *Moralia in Iob*, por ejemplo, fueron reeditados en forma abreviada en Irlanda y España hacia 660—, ya no hacía tanta falta mirar al Imperio romano cristiano que existía en esos momentos para encontrar un modelo de Estado cristiano. Al hablar de obispos, abades y reyes indistintamente en referencia a un mismo arte de gobernar las almas, Gregorio creó lo que, siglos más tarde, sería el lenguaje de la elite rectora de toda Europa. Inspirándose en la *Regula pastoralis*, el clero culto podía pensar que su misión de gobernar era tan clara y tan general como la que en otro tiempo inspirara la labor de las clases dirigentes del Imperio romano.

Pero no adelantemos acontecimientos. En el mundo antiguo, los gobernantes marcaban la pauta no a través de libros de teoría política, sino mediante el tipo de interacción que establecían con sus súbditos en situaciones perfectamente visibles. En este sentido, Gregorio representó su papel a la perfección. En una ocasión visitó Roma Juan el Persa, monje oriundo del norte de Irak. Cuando se inclinó para hacer la reverencia que habitualmente se hacía ante las autoridades, Gregorio lo detuvo diciéndolo que el papa no era ningún «señor». El pontífice se inclinó entonces hacia delante y depositó tres monedas de oro en la mano del monje.[20] La correspondencia de Gregorio narra la misma historia. Refleja un estilo peculiar de gobierno. Las 866 cartas conservadas en su *Regestum*, su *Archivo de correspondencia*, constituyen únicamente la punta del iceberg. Aparte de su correspondencia con la corte de Constantinopla y otros soberanos de Occidente, Gregorio se convertiría, en su calidad de papa, en centro de una vasta red de patrocinio y administración que se extendía desde Marsella y Cerdeña hasta Sicilia y Cartago. Durante el pontificado de Gregorio debieron de expedirse desde Roma cerca de veinte mil cartas. El 63 por 100 de esa correspondencia eran rescriptos, es decir, respuestas a una solicitud de normativa en materia administrativa o eclesiástica. Lo cual tuvo que suponer el envío de delegaciones a Roma y la celebración de entrevistas solemnes como la que conocemos por la anécdota de Juan el Persa.

El propio Gregorio seleccionaba cada año las cartas que debían ser copiadas de entre las que habían sido enviadas. Posteriormente eran incluidas en un extenso volumen de papiro. Esas cartas, que conservamos en el *Regestum*, constituyen las memorias de Gregorio durante sus años de pontificado. Son, además, testimonio de un estilo de gobernar muy especial. El adjetivo «sutil» aparece una y otra vez en contextos variadísimos. La precisión, la finura, la estudiada cortesía, demostradas en todo tipo de lugares por determinados individuos escogidos, representantes de un ambiente exclusivamente clerical o monástico afín a las ideas de Gregorio, serían el signo de los nuevos modales instituidos en el palacio de Letrán. El mismo tono adoptaban eventualmente las cartas de censura. El obispo de Salona (la moderna Solin, cerca de Split), fatuo soberano de un enclave imperial «romano» situado en la costa de Dalmacia, justificaba el dinero derrochado en sus banquetes apelando a la hospitalidad de Abraham. A Gregorio no le gustó nada aquello:

> En modo alguno prestas atención a la lectura de las Sagradas Escrituras; en modo alguno estás vigilante, para ofrecer tus exhortaciones; antes bien, ignoras por completo las normas más elementales de la vida eclesiástica.[21]

En su epitafio, Gregorio es calificado de *consul Dei*, «cónsul de Dios». Pero esas alusiones a la continuidad del pasado romano se hacían en buena parte sin contar con él. Gregorio no se consideraba el «último romano». Era un *praedicator*, un hombre llamado a lanzar advertencias sobre el fin de los tiempos. Las ruinas de Roma desempeñan en sus escritos un papel tan llamativo precisamente porque eran una afirmación de algo indudable. Hablaban llanamente

a todo el mundo de la rápida y secreta carrera de la historia hacia su fin. Sociedades más prósperas podían engañarse a sí mismas pensando que el tiempo de Dios se había detenido en beneficio suyo. El estrépito de las paredes de los edificios al derrumbarse en las proximidades del Foro o incluso el propio estado de la Italia poslombarda eran un «libro abierto» para todo aquel que quisiera leerlo. El fin estaba cerca.[22] Lo que ahora importaba era la *praedicatio*, que se congregaran en la Iglesia cristiana los pocos representantes que quedaban del género humano, para enfrentarse al temido Juicio de Cristo con la única protección segura, la del bautismo.

Se trataba de una idea cuya finalidad era alcanzar el mayor grado posible de concentración mental. La época de la *praedicatio* fue una época increíblemente excitante. Del mismo modo que la pálida luz de la aurora empieza a insinuarse por las rendijas de una ventana, Gregorio veía en su época un tenue reverdecimiento de los poderes milagrosos que habían acompañado al primer advenimiento de los Apóstoles. Sus *Diálogos* —colección de milagros analizados a lo largo de varias conversaciones mantenidas entre el propio Gregorio y su amigo Pedro—, publicados en 594, anunciaban al mundo cristiano que, últimamente, la Italia natal de Gregorio se había llenado de santos varones y de santas mujeres, enviados por Dios para poner sobre aviso a la humanidad. Los *Diálogos* ponen de manifiesto que, para Gregorio, un *praedicator* no tenía por qué ser obispo, ni siquiera un «predicador» en sentido estricto. La santidad hablaba por sí sola. El anciano abad Florencio, establecido en los bosques que rodean Subiaco en compañía de un oso domesticado que sabía en todo momento cuál era la hora de la oración, logró en su tiempo hacer presente a Cristo ante toda una comarca con tanta eficacia como cualquier predicador.[23]

Lo cierto es que empezaron a producirse a gran escala los milagros de la *praedicatio*. En 589 toda la elite política del último reino no católico de Occidente, el de los visigodos españoles, que profesaban el arrianismo, se convirtió al catolicismo. Una «nación» entera se unía a la Iglesia. Como hemos visto, Gregorio fue cuidadosamente excluido de este proceso por sus protagonistas. Pero en cualquier caso el acontecimiento venía a confirmar las mejores sospechas que su época le inspiraba:

> *Este es el cambio que la diestra del Altísimo ha realizado.*
> Ha sido [escribía contestando al rey de los visigodos, Recaredo, que le había enviado con algún retraso un regalo no demasiado espléndido, consistente en unas camisas para los pobres de San Pedro] un nuevo milagro en nuestros tiempos. Me rebelo contra mí mismo, por haber sido tan perezoso ... mientras que, en su afán por ganar la patria celestial, los reyes se esfuerzan en conducir a las almas al redil.[24]

Gregorio no tuvo que esperar mucho. El hecho de que entre los misioneros más eficaces de la nueva época, aunque fuera de manera inconsciente, estuvieran los comerciantes de esclavos viene a poner una nota cruel a las condiciones reinantes en la Europa de los albores de la Edad Media. Ellos fueron efectiva-

mente los causantes del traslado forzoso de poblaciones enteras. En 593 Gregorio vio cómo los labradores de la *campagna* romana, «con el dogal al cuello, igual que perros», eran trasladados en manada hacia el norte por los lombardos para ser vendidos a los tratantes francos del otro lado de los Alpes. En 595 ese mismo estilo de tratantes introdujo en los mercados de la Galia grandes contingentes de *angli*, individuos pertenecientes a las tribus de los reinos sajones de Britania. A juicio de Gregorio, aquellos actos recordaban puntualmente cuántas eran todavía las naciones paganas a las que había que predicar el Evangelio antes de que llegara el fin de los tiempos.[25]

La aparición de esos siniestros personajes quizá coincidiera con la delegación enviada por Etelberto, rey de Kent, casado ya con una dama franca. Aquélla era una «nación» de las muchas que había que «llevar al redil». Gregorio no era un hombre al que dejara chico un rey visigodo cualquiera. Él mismo se encargaría de organizar la *praedicatio* en aquel reino tan lejano. En 597 un grupo excepcionalmente numeroso de monjes procedentes de Roma, encabezados precisamente por uno del monasterio del propio Gregorio, llamado significativamente Agustín, recibió permiso de Etelberto para establecerse en la capital de su reino, en las ruinas de una ciudad romana posteriormente llamada Canterbury.

El análisis de las circunstancias locales que permitieron la llegada de la misión de Gregorio corresponde a otro capítulo. Pero no cabe duda de la importancia que este hecho tuvo para el propio Gregorio. En julio de 598, el papa escribía a su colega, el patriarca de Alejandría, en los siguientes términos:

> Mientras que el pueblo de los anglos, situado en un apartado rincón del mundo, seguía hasta hace poco entregado al falso culto de troncos de árbol y de piedras, decidí ... enviar ... a un monje de mi monasterio para predicar a ese pueblo ... Y precisamente acabamos de recibir una carta ... [en la que éste nos comunica] que tanto él como los que fueron enviados con él han brillado con tales prodigios que los milagros de los Apóstoles parecen revivir en las señales que ahora muestran.[26]

Y añadía que el día de Navidad habían sido bautizados diez mil anglos de un golpe. Realmente aquel era un acontecimiento sorprendente, digno del final de los tiempos.

Gregorio murió en 604. Aunque esperaba que se produjera lo inesperado, probablemente no hubiera podido prever cuán impredecible podía ser todavía el futuro. Un siglo más tarde se llevaría a cabo la primera tentativa de escribir su *vida* en un monasterio escondido en un rincón del mar del Norte, cerca del Muro de Adriano. Streanaeschalch —la moderna Whitby, en Yorkshire— fue un monasterio en el que había una abadesa al frente de unos monjes. Había sido fundado por una noble dama de la estirpe de los reyes anglos que llevaba nombre de valquiria, la abadesa Hilda.[27] En un solo siglo hemos recorrido un largo camino desde que saliéramos del Aventino. En los capítulos sucesivos seguiremos el rastro de los profundos cambios producidos en las generaciones que siguieron a la de Gregorio I, cambios que permitieron la aparición en el norte lejano de nuevas y extrañas regiones cristianas.

CAPÍTULO NUEVE

Medicamenta paenitentiae: san Columbano

EN 593 EL EMPERADOR MAURICIO PROMULGÓ un edicto por el que se prohibía hacerse monjes a todos los varones en condiciones de prestar servicio militar. Gregorio Magno envió una carta de protesta. Aquello suponía poner en peligro todo un estilo de vida cristiana. Nunca era demasiado tarde para ponerse a buscar la santidad. En realidad había «muchos que, si no lo abandonan todo [y se meten en un convento], no pueden alcanzar la salvación a los ojos de Dios».[1]

Gregorio apelaba a una serie de ideas profundamente arraigadas en un mundo en el que los monasterios existían desde hacía varios siglos. Naturalmente los seglares podían salvarse. Pero los monasterios existían para todos aquellos que aspiraban a un estilo de vida cristiana más estricto y riguroso. Tanto las almas sensatas (como pudiera ser el caso de Gregorio) como los grandes pecadores tenían necesidad de «conversión». Para los cristianos del siglo VI, el término «conversión» había pasado a significar no ya el cambio de religión, sino el cambio de vida. Significaba simplemente ingresar en un monasterio para «expiar» los pecados.

La *Regla* elaborada por san Benito para sus monjes de Montecassino abordaba este hecho con amorosa minuciosidad. Era una *Regla* «para principiantes». El monasterio era una «escuela del servicio del Señor»,[2] pero, eso sí, una escuela elemental. Las personas de noble cuna que habían ido a ese tipo de escuelas sabían lo que aquello quería decir. En la escuela, de niños, habían tenido que luchar a brazo partido para aprender la cristalina precisión de la lengua latina «correcta» bajo la férula del maestro. Del mismo modo, al entrar en un monasterio, se suponía que unos hombres ya hechos y derechos volvían sobre sus pasos e ingresaban en una escuela de moral. Debían someter su conducta a una meticulosa supervisión, acompañada eventualmente, si era necesario, de castigos corporales, incluido el azote. En una sociedad como aquella, en la que cada uno tenía una conciencia muy intensa de su estatus, la mortificación más heroica era someterse a la autoridad de un abad. En palabras de un hombre que sabía de lo que hablaba, san Columbano, el irlandés aún más riguroso que san Benito: «En efecto, esa disciplina resulta rígida hasta para el hombre más rígido, al tener que depender siempre de lo que diga otro».[3]

Era la vida severamente sometida a disciplina del monje la que garantizaba

el prestigio de los monasterios. Los monjes adquirían así la fama de que sus oraciones tenían un poder inestimable. Y si de lo que se trataba era del poder de la oración, las mujeres que se metían a monjas, eran iguales o mejores que los hombres. Las mujeres se hallaban sometidas a menudo a una clausura particularmente estricta, pues en su cuerpo llevaban el «tesoro» de su virginidad. Corporalmente intactas de por vida, perpetuamente ocultas tras los altos muros del convento, las monjas representaban lo más inmutable que había en un mundo en constante proceso de transformación. Cuando san Cesáreo de Arles fundó un convento para su hermana, Cesárea, en el año 512, la *Regla* que elaboró para ella se convirtió en la regla clásica de los conventos de monjas. Se caracterizaba por lo meticuloso de sus normas. En el manuscrito de fundación se especifica incluso el tipo de corte de pelo que debían llevar las monjas. Pero la comunidad de Cesárea merecía toda esa atención e incluso más. Formaban parte de ella doscientas mujeres. Los conventos de monjas solían ser más grandes que los de frailes, pues las familias acomodadas solían meter en ellos a las hijas a las que no deseaban proveer de dote. Pero, al someterse a tan férrea disciplina, se suponía que un grupo de mujeres tan numeroso había de funcionar como una verdadera central de la oración. La constante intercesión de las monjas de Cesárea, en un convento construido en un rincón de las murallas de la ciudad, debía constituir el verdadero «baluarte» de la ciudad de Arles, en un momento en el que su población necesitaba ese tipo de protección.[4]

Los monasterios de frailes de esta época no eran todavía las grandes comunidades autosuficientes en las que se convertirían con el tiempo. Muchos eran meras villas reconvertidas. El claustro monástico que había de hacerse tan habitual en la Europa occidental es un eco del peristilo abierto que solía haber en medio de las casas de campo romanas. Muchos monasterios fueron fundados precisamente en zonas marginales. Cuando un monje de Galicia, por ejemplo, fue enviado a guardar las ovejas a la desolación del monte, le dijeron que, si se sentía aterido de frío, se aguantara:

> La mayor parte de los monasterios a duras penas habrían tenido alimento suficiente para tres meses, si sólo hubieran tenido que comer el pan de cada día de aquella región, donde el trabajo de la tierra es más duro que en cualquier otro rincón del país.[5]

Estamos muy lejos de las grandes abadías benedictinas de la Edad Media; y muy lejos también de la perfecta organización de las fincas de Casiodoro en Vivarium.

No obstante, hasta el más miserable monasterio poseía su copia de la Biblia y, con ella, un mínimo poso de cultura libresca. En la Italia central, el abad Equicio solía trasladarse a lomos de un jamelgo cuyas bridas eran un simple cordel. Tenía un aspecto tan rústico que nadie se habría vuelto a saludarle. Y, sin embargo, llevaba siempre en su alforja varios *codices* con los Evangelios completos. Y los que visitaron su monasterio, vieron en él a numerosos copistas trabajando.[6] La religión llevaba implícito el conocimiento de la ciencia de

la escritura. En sus *Instituciones*, Casiodoro envolvía el hecho mismo de copiar las Sagradas Escrituras en una aureola mística: «¡Oh, gloriosa visión para el observador atento! Las palabras celestiales son copiadas con ágiles dedos, de suerte que las artes del Diablo ... son así destruidas».[7]

En opinión de Casiodoro, toda la literatura latina debía movilizarse para asegurar la transmisión de las Sagradas Escrituras. Todos los instrumentos auxiliares utilizados hasta entonces para entender y copiar los textos clásicos, debían emplearse ahora para comprender plenamente las Escrituras y copiarlas de un modo inteligible. Como si de un sistema planetario recién formado se tratara, se suponía que toda la cultura latina giraba en torno al vasto sol de la palabra de Dios.

La mayoría de los monjes no tenía una ambición cultural tan grande como Casiodoro. Para ellos la Biblia era simplemente un libro sagrado, otorgado por Dios para inflamar los corazones. En Siria, cada día, todo monje culto debía inclinarse ante la cruz y posar los Evangelios sobre su frente, sus ojos y su corazón antes de empezar a leer: «Hágame el Señor digno [debía decir] de penetrar con mi intelecto el cuerpo externo de estas letras de tinta».[8]

A los monjes más sencillos les bastaba con tomar entre sus manos el bendito libro. Un monje particularmente santo de Amida se conformaba precisamente con eso:

> Abría sus Evangelios y los contemplaba arrobado, hasta que de pronto empezaba a llorar ... y no pasaba la hoja, sino que dejaba el libro abierto por el pasaje del Sermón de la Montaña ... o por pasajes en los que se hablara de amenazas o del Juicio Final.[9]

Del mismo modo que en la *Regula pastoralis* de san Gregorio Magno toda la autoridad de la Iglesia culminaba idealmente en el rector de almas dotado del arte insuperable, casi inefable, de saber «escudriñar los corazones» de sus subordinados que tenían los abades, también en los círculos monásticos toda la cultura culminaba en ese misterioso don de Dios consistente en saber «escudriñar las Escrituras», abriendo la mente y el corazón a la inagotable, inefable sabiduría oculta tras la sencilla superficie del texto bíblico.

Fuera de los monasterios, sin embargo, a lo largo de todo el siglo VI sobrevivió una cultura latina totalmente «mundana». Los reinos occidentales conservaron una burocracia de corte romano. Los merovingios, por ejemplo, eran a la vez melenudos y cultos. Supieron combinar una mística germánica arcaica y un control del gobierno que aún requería de mucho papeleo. Al nivel más pedestre, los documentos jurídicos en latín, escritos en la cursiva cotidiana de los notarios locales, siguieron teniendo una importancia capital tanto para los terratenientes como para los simples campesinos. Se han conservado escrituras de propiedades inmobiliarias grabadas en madera procedentes del África vándala. En la Castilla del siglo VII se utilizaban tejas para escribir instrumentos jurídicos de ese estilo. Estos dos últimos testimonios, descubiertos recientemente, ponen de manifiesto el modo tan curioso que tuvieron de mantenerse vivas las

normas jurídicas del mundo romano durante siglos y en lugares variadísimos.[10]

La lengua hablada en todo el Mediterráneo occidental seguiría siendo el latín, aunque en una modalidad simplificada. Incluso en el Norte de África la «lengua de los latinos» continuó hablándose en algunos oasis aislados del Sahara hasta bien entrado el siglo XI.[11] Precisamente en esta época el latín obtuvo la victoria final en la Europa mediterránea sustituyendo a los diversos dialectos locales que habían existido hasta entonces. Si la dominación romana hubiera sido abolida en tiempos de Marco Aurelio, la Galia e Hispania se habrían convertido en países de lengua celta, como Gales o Irlanda. Hacia el año 600, sin embargo, esa posibilidad ni siquiera podía plantearse ya, excepto en Britania.

En los estratos más altos de la sociedad, la típica ecuación tardorromana de poder y cultura superior siguió vigente, aunque no con la misma pujanza. Las ciudades más pequeñas ya no enviaban a los diversos centros políticos un flujo constante de jóvenes ambiciosos y bien educados, como san Agustín. Pero los que ejercían el poder conservaban todavía buena parte de su cultura. En las familias «romanas», los miembros mejor educados enseñaban a los parientes más jóvenes las apreciadas artes de la prosa latina y de la composición en verso. Y en todas las cortes «bárbaras» se patrocinaba a este tipo de personas. Cuando Venancio Fortunato llegó al norte de la Galia allá por 567, no se encontró con un pueblo de guerreros iletrados. Conoció a hombres como, por ejemplo, Gogón el *referendarius*, el canciller y tutor de los jóvenes reyes. Las cartas de Gogón, escritas en un estilo calificado de «exquisito y florido», contribuían a mantener vivas una serie de amistades literarias con otros miembros de la clase dirigente según unas líneas que no habían cambiado mucho desde la época de Ausonio y Paulino de Nola. El estilo «sencillo», «rústico», típicamente cristiano, defendido por obispos como Cesáreo de Arles y Gregorio de Tours era como la *nouvelle cuisine*. Se trataba de una alternativa presentada de forma consciente como tal por parte de unos individuos que sabían perfectamente que vivían en un mundo en el que aún seguía vigente la alta cultura, y que muchos de sus contemporáneos más mundanos preferían un suculento «banquete de palabras» a la vieja usanza a la casta simplicidad del latín de un predicador cristiano.

En este sentido, las cosas nó habían cambiado demasiado en la Galia desde los tiempos de Ausonio. Incluso la nueva elite de *potentes*, mitad romanos, mitad francos, se veían abocados a la misma opción religiosa a la que habían tenido que enfrentarse los contemporáneos de san Martín de Tours. También sobre ellos haría mella un mensaje profundamente ascético. Pero para los reyes francos y su aristocracia —formada mayoritariamente por militares, sujetos a rígidos códigos de honor y habituados a actitudes violentas inmediatas— resultaba mucho más duro que para los discretos terratenientes de finales del siglo IV, alienados y profundamente civilizados, conciliar las exigencias de su vida profana con el profundo sentido de lo sagrado que llevaba asociado el nuevo monaquismo. Durante buena parte del siglo VI, los reyes bárbaros habían tendido a delegar en sus mujeres todo lo relacionado con la piedad ascética. To-

dos se hacían lenguas de Caratena, soberana de los burgundios, que llevaba un cilicio de pelo debajo de su vestido de reina, poniendo una nota de intensa santidad en el rigor de aquella corte de guerreros.[12]

Lo mismo haría la santa reina Radegunda (520-587), a una escala incluso mayor. Perteneciente a la casa real de Turingia, llegó a Francia en 532 para casarse contra su voluntad con el rey Clotario. Tras ser recluida en una villa real, la joven salió en procesión solemne junto con sus compañeras llevando una cruz de fabricación casera. Finalmente logró librarse de su esposo y obligó al obispo de Soissons a admitirla como monja en un convento, rapándose la cabeza con sus propias manos. Después de entrar en religión, se reveló como una generosísima donante y patrocinadora de la iglesia. Vestidos, joyas, grandes cinturones con remaches de oro, objetos que representaban para las reinas merovingias la condensación en su propia persona del aura mágica que rodeaba al rango real, se amontonaban en los altares de las iglesias o eran repartidos entre los ermitaños del reino. Su austeridad hacía estremecerse a sus admiradores. Lavaba a los menesterosos, acariciaba con sus propias manos los cuerpos de los pobres sarnosos o las cabezas comidas de gusanos de los mendigos, poniendo una nota de santidad en la alta sociedad de la Galia. Cuando en 561 se retiró a Poitiers para fundar su propio convento, recurrió a su condición de miembro de la «familia de príncipes» cristianos para conseguir ni más ni menos que una reliquia de la Vera Cruz, enviada por el mismísimo emperador de Constantinopla.

La delicada fragancia de la corte real impregnaba el convento de la Santa Cruz de Radegunda. Venancio Fortunato le enviaba poemas y cestillos de fresas. En su celda había una maceta con una planta de laurel. Una de sus monjas saltaría alborozada al reconocer los ecos de una canción de amor que ella misma compusiera en su juventud y que escuchó cantar al pie de su ventana a unas gentes que estaban celebrando una fiesta. Pero la finalidad del monasterio era perfectamente seria. En una época en la que la devoción de los santos patronos de las ciudades constituía en la Galia la forma más intensa de piedad cristiana, Radegunda y sus monjas rezaban por los reyes de los francos y por la totalidad de su reino.[13]

Radegunda, la extraordinaria princesa de Turingia, murió en 587, tres años antes de que llegara a Francia otro personaje igualmente extraordinario, el irlandés Columbano. Nacido en Leinster alrededor de 540, Colum —nombre elegantemente traducido al latín por Columbano, «la humilde paloma»— era fruto de la nueva cultura cristiana de los países celtas, Gales e Irlanda. Había sido monje en la colonia de ascetas de Bangor, a unos 30 km de las orillas del lago de Belfast. Llegó a la Galia con un séquito de discípulos en 590, el mismo año en que sería elegido papa de Roma un hombre que tenía su misma edad, san Gregorio Magno. A Columbano no le faltaron nunca los libros. Conocía la *Regla* de san Benito y en seguida recibió una copia de la *Regula pastoralis* de san Gregorio. Según dijo, era un libro «más dulce que la miel para el necesitado». No dudó en reconocer en Gregorio a otro maestro en el arte de tratar a las almas. Roma, sin embargo, fue siempre una ciudad lejanísima para él. Prefirió permanecer en las regiones fronterizas del norte, cerca del patrocinio de los re-

yes no romanos. Desde 590 a 610 se estableció en Luxeuil, en los Vosgos. Más tarde, cruzó el Rin y los Alpes y se instaló en Bobbio, en el emplazamiento que le ofreció en el extremo septentrional de los Apeninos el rey de los lombardos, donde murió en 615.

Columbano no se crió en un país «cristiano» en el sentido en el que Francia podía creer que tenía derecho a titularse reino cristiano. En Irlanda no existía ese solemne sentido de comunidad pública que reflejaba, aunque a una escala menor, la majestad de un Imperio romano «ortodoxo». En aquel país, donde los asentamientos estaban sumamente dispersos, resultaban doblemente llamativos los escasos enclaves en los que se cultivaban la doctrina y el celo del cristianismo, en un paisaje en el que por doquier se hallaban presentes las tradiciones precristianas. Hijo de madre cristiana, Columbano fue destinado en seguida a la vida religiosa. Fue puesto en manos —como si de un padre adoptivo se tratara, según la costumbre irlandesa— de un *fer léighinn*, de un «hombre lector», un maestro en el extraño arte de la lectura del latín. En Irlanda era posible aprender tanto latín como en cualquier otro sitio, aunque las comunidades en las que se enseñaban esas cosas tan raras se hallaban enclavadas en medio de una sociedad prealfabeta, todavía mayoritariamente pagana. Eran como los *empória* de productos de importación que florecieron por esa misma época en las zonas costeras de Gran Bretaña e Irlanda, desde Tintagel, en Cornualles, a Whithorn, en la zona meridional de Escocia. Para un personaje como Columbano, deseoso, al llegar a la madurez, de alcanzar la perfección cristiana, resultaba más fácil cruzar el charco y trasladarse con su cultura latina a la Galia que quedarse en la profana Irlanda, perfectamente segura en su ignorancia de sí misma.

Al trasladarse a *Francia*, Columbano llevaba la mentalidad típica del hombre que ha vivido en un enclave. Se sentía encantado de pertenecer a una minoría superior. Tenazmente fiel a sus maestros y a la considerable cantidad de valiosos libros que conocía, Columbano chocó con los obispos galos al celebrar la Pascua en una fecha diferente a aquella en la cual solían celebrarla los demás. La suya era la «verdadera» fecha, la que había aprendido en Irlanda. Sus maestros de Bangor consideraban «ridículo» cualquier otro sistema que se empleara para determinar la celebración de esta festividad. Columbano escribió inmediatamente a Gregorio. Era el papa el que estaba desfasado. ¿Acaso no había leído Gregorio a san Jerónimo?

> ¿Cómo, pues, con toda tu erudición ... favoreces la celebración de esa siniestra Pascua? ¿De una Pascua que está demostrado que no es tal?

¿Acaso, añadía, desconocía Gregorio la «hermosísima carta» enviada por san Gildas —el celoso autor de *La ruina de Britania*— a san Viniano, en la que trata de cómo se debe rebatir a los obispos pecadores? Es de suponer que aquellas dos lumbreras del Gales del siglo VI no fueran muy famosas en el palacio de Letrán. No se ha conservado la respuesta de Gregorio.[14]

Pese a su aspereza y a sus pretensiones de ser un extraño procedente del ex-

tremo más apartado del mundo, Columbano actuó en Francia no como un innovador absoluto, sino más bien como un catalizador. Aportó una nueva solución a una serie de problemas que habían empezado a preocupar a los cristianos de todo el Occidente latino. La Galia era indudablemente un país cristiano, pero, a juicio de Columbano y de sus discípulos, era un país que carecía de los *medicamenta paenitentiae*, del poderoso remedio de la disciplina penitencial.[15] A raíz del movimiento ascético provocado por sus actividades y continuado por sus discípulos francos, pertenecientes en su mayoría a la aristocracia, la primera mitad del siglo VII supuso todo un hito en la historia de la piedad cristiana de Occidente.

Tras establecerse en Luxeuil, en la parte nororiental de Borgoña, san Columbano y sus monjes llevaron hasta esa región el espectáculo de un ascetismo sorprendente. Los sermones con los que enardecía a sus monjes devolvieron a aquella comarca cristiana desde tiempo inmemorial la vehemente emoción de un pasado heroico: «Debemos siempre aferrarnos a Dios, al Dios profundo, inmenso, oculto y todopoderoso».[16]

Pero también la Galia había cambiado. Si los admiradores de san Martín habían sido nobles terratenientes que vivían lejos de los centros de poder, san Columbano no dudó en acudir directamente a la corte. Sabía, probablemente gracias a su experiencia irlandesa, que los reyes, los cortesanos y los guerreros necesitaban los «remedios de la penitencia» más que la mayoría de la gente normal. A ellos sería a quienes dirigiría su mensaje de austeridad. Luxeuil era, de hecho, una fundación real. Aunque alces y uros pacían todavía por los Vosgos y el propio Columbano solía pasear por los bosques circundantes, sin que faltara alguna que otra ardilla que saltara de las ramas de los árboles hasta su cuello y se colara entre los pliegues de su túnica, el monasterio se hallaba situado en un antiguo balneario romano abandonado, rodeado de estatuas. En él se daba albergue a una comunidad bastante numerosa, formada por unos doscientos frailes pertenecientes a la alta aristocracia de la Galia franca. Los manuscritos copiados en él revelan el conocimiento de las artes burocráticas utilizadas en la corte de los francos, aplicadas ahora a la copia de textos sagrados. En el momento en que san Columbano se malquistó con su protector real —al negarse, como cabía suponer, a dar su bendición a los hijos ilegítimos de Teodorico II en 610—, fue enviado al destierro.

Luxeuil siguió prosperando durante el mandato de los abades francos posteriores. Se convirtió para la nobleza de la Galia septentrional del siglo VII en lo que había sido Lérins para los romanos del sur, dando cobijo a una nueva generación de cortesanos. Se trataba de los *florentissimi enutriti*, la poderosa y culta *jeunesse dorée* de la corte del formidable Dagoberto I (623-638). Poderosos cortesanos mientras estaban «en el mundo», aquellos hombres se retiraban de la vida mundana para convertirse, ya fuera como obispos o como fundadores de nuevos monasterios, en protagonistas locales igualmente poderosos e influyentes de la historia del norte franco: entre ellos podríamos citar a Eligio, el encargado de la ceca real —el futuro san Eloy, obispo de Noyon entre 641 y 660—, a su amigo Audoeno —que también subiría a los altares (cf. en

francés Saint Ouen), y obispo de Ruán de 641 a 684—, o a Wandregísilo (600-668), que fundó St. Wandrille en una fortaleza abandonada a orillas del Sena. Entre los patronos del nuevo monaquismo se hallaban también miembros de la nobleza rural del rico valle del Sena, a la altura de París. Fundaron en sus posesiones grandes monasterios, al frente de los cuales se hallaban parientes suyos entregados a la vida piadosa. De ese modo introdujeron una modalidad de cristianismo realmente impresionante en el corazón del nuevo reino franco.

Lo que más preocupaba a aquellas gentes era la cuestión que los romanos de Oriente llevaban ya mucho tiempo planteando a sus santos varones, a saber: «¿Puede salvarse un seglar?». La respuesta dada por san Columbano y sus sucesores era en ciertos aspectos extremadamente rígida, pero en otros bastante generosa. Los seglares pertenecientes a las capas más elevadas de la aristocracia, en su mayoría guerreros, podían abrigar efectivamente la esperanza de salvarse. Eso sí, sólo si permanecían en contacto con los monasterios. Podían expiar sus pecados ingresando en un convento y sometiéndose a los tremendos rigores que comportaba la vida monástica, o bien podían buscar las oraciones de los monjes y efectuar generosas donaciones destinadas al mantenimiento de los conventos. Lo ideal era que se sometieran con regularidad, aun cuando fueran legos, al austero conocimiento de sí mismos que practicaban los monjes. Sólo así cabía tener la seguridad de que surtieran efecto los «medicamentos de la penitencia», y de que las aterradas almas de los poderosos hallaran, por consiguiente, la salvación en Dios.

Según los criterios de épocas anteriores, se trataba de una solución singularmente individualista. En la Iglesia primitiva, la expiación del pecado había supuesto una importante experiencia colectiva. Era el conjunto de los miembros del «pueblo de Dios» el único que podía excluir de su seno a los pecadores más notables, permitiéndoles permanecer en los márgenes de la Iglesia formando la categoría especial de los «penitentes» y garantizándoles posteriormente la «paz» de la reconciliación a través de una ceremonia pública presidida por el obispo. La penitencia era un drama colectivo, que presuponía que el «pueblo de Dios» seguía siendo una minoría, un remanso de luz rodeado por las sombras del mundo pagano. Más valía soportar durante una temporada la humillación de una exclusión pública total del seno del «pueblo de Dios», seguida de un ritual también público de reconciliación, que caer en las tinieblas exteriores.

Hacia el año 600, sin embargo, se produjo en el Occidente latino un cambio radical. En la mayoría de las regiones, la Iglesia se correspondía prácticamente con la totalidad de la comunidad social. El «pueblo de Dios» era demasiado grande para ser visible. En una palabra, el hecho de pertenecer a la Iglesia ya no confería excesiva seguridad. La gente corriente quizá siguiera convencida de que prácticamente todos los pecados, excepto los más odiosos, quedaban expiados, a los ojos de Dios, mediante la participación en el ritmo habitual del catolicismo colectivo, tal como había venido desarrollándose en las ciudades durante el siglo v: la limosna, el ayuno colectivo y los actos generales de autohumillación penitencial bastaban para subir al cielo. El creyente piadoso, en

cambio, fuera hombre o mujer, sobre todo si pertenecía a un ambiente aristocrático, había considerado siempre la lucha con el pecado un asunto mucho más peligroso, que comportaba un compromiso sumamente íntimo, casi infinito, con todos los aspectos de la personalidad. Los rituales colectivos no podían acabar por sí solos con la «herrumbre del pecado». En los círculos de los cristianos más «religiosos» siguió llevándose a cabo una austera actividad autodidacta, con la ayuda, en todo momento, de los filósofos antiguos. El tratamiento del pecado tuvo un carácter profundamente personal, que requería a menudo los servicios de un experto: exigía, en términos cristianos, un «médico de almas», cuyas artes debían ser tan sutiles como las descritas por san Gregorio Magno en su *Regula pastoralis*.

Como hemos visto anteriormente, los santos varones del mundo romano oriental ofrecieron en fecha muy temprana a sus clientes seglares el ingreso en un «monasterio sin muros externos». Los seglares, muchos de ellos con pecados horribles sobre sus conciencias, podían esperar que un santo varón les diera la *plērophoría*, la absoluta seguridad de que, si seguían sus directrices y se enmendaban, las plegarias elevadas en su nombre por el santo varón podían asegurarles la misericordia del Señor. El camino del perdón ya no pasaba por los demás creyentes de la Iglesia a través de los actos de arrepentimiento público; ahora pasaba por la intensa relación mantenida con una sola persona, a saber: la del santo.

En este aspecto tan decisivo, el cristianismo del mundo celta estaba más cerca de Oriente que la poderosa piedad colectiva de la Europa continental. Los legos, así como los monjes y el clero, solían dirigirse a su «amigo del alma», a su *anmcharae*, encargado de imponerles la penitencia. Y para ello disponían de un ambiente muy especial. En el mundo celta, el «amigo del alma» tenía que actuar no sólo como médico, sino también como juez. En Irlanda la ley consistía en realizar actos de reparación. Se consideraba que cualquier delito era negociable. El complicado sistema de tarifas característico de las leyes celtas y germánicas se movía gracias a un profundo sentido del honor, calibrado según unos criterios muy sutiles. El honor constituía la volátil esencia del estatus social. El honor sufría en todo momento mermas, que también en todo momento eran resarcidas mediante la debida satisfacción. Esa satisfacción era negociada entre los individuos o los grupos de parentesco afectados, y se obtenía mediante gestos de reparación que adoptaban la forma de regalos y servicios meticulosamente estipulados. En un mundo tan violento como aquel no resultaba prudente dejar a un hombre demasiado tiempo «cubierto de lodo». Todo honor mancillado por una ofensa debía ser «lavado» por una satisfacción inmediata y concreta.[17]

El perpetuo afán por restaurar el «honor» mancillado que caracterizaba al derecho irlandés era análogo al interminable afán de los cristianos por presentar ante Dios un alma que no se hallara «deshonrada» por la mancha del pecado. Venían a converger así dos mentalidades distintas. En un mundo en el que un romano de Roma como san Gregorio Magno llegaba a enumerar treinta y nueve tipos distintos de personas que necesitaban los consejos de un *rector* apro-

piado a cada temperamento en particular y a su contrario, no hacía falta pertenecer a una sociedad arcaica —a una de las culturas jurídicas más antiguas de Europa—, para gozar de una precisión infinita en el arte de sanar las almas. Los complicados sistemas jurídicos del mundo celta desempeñarían, sin embargo, un importante papel en la elaboración de las nuevas actitudes ante el pecado y la penitencia. Los *Penitenciales* escritos en tiempos de san Columbano ponen de manifiesto el ideal de comunidad cristiana en el que toda contingencia puede ser solucionada, como se haría ante un juez. Todo pecado tiene su correspondiente penitencia. En la vida cotidiana del monasterio, la penitencia se realizaba en forma de ayunos, recitaciones del Salterio o latigazos. En el violento mundo en el que vivían los clientes seglares e incluso muchos clérigos, es decir, en un mundo en el que el derramamiento de sangre estaba a la orden del día, se imponían unas penitencias más drásticas, como el destierro. Hay capítulos enteros, cuyo argumento es el de la lucha espiritual, en los que se especifican, uno a uno, todos los casos, como si de un proceso judicial se tratara. Los *Penitenciales* dan por supuesta la existencia de casi todos los pecados, pero también asumen que todos pueden ser perdonados tras su correspondiente penitencia:

> Quien [siendo monje] ama a una mujer, pero no es consciente del mal que se oculta tras unas cuantas conversaciones, deberá hacer penitencia durante cuarenta días. Pero si la ha besado y abrazado, la hará durante un año ... El que la haya amado sólo de pensamiento, siete días. Pero si le ha declarado [su amor], y no ha sido correspondido, cuarenta días.[18]

Si atendemos a los textos latinos conservados, los *Penitenciales* no son sino la cáscara seca de lo que en realidad era un proceso perfectamente vivo. La penitencia dependía de las circunstancias concretas que rodearan cada caso, previamente discutidas en galés o en irlandés. Para una mentalidad moderna los *Penitenciales* resultan sumamente curiosos. No dejan, por ejemplo, lugar a dudas respecto al tipo de pillerías que eran capaces de cometer los adolescentes, o a las extrañas maneras que tenían los seglares de hacer el amor. Los *Penitenciales* monásticos venían, además, motivados por la fuerte conciencia de contaminación existente en el individuo. El monasterio era un lugar santo y el cuerpo del monje, un objeto sagrado. La más mínima ruptura del orden sagrado —la caída de un ratón en la cerveza, la presencia de una costra corporal en la comida, el hecho de morder el cáliz de la eucaristía con los dientes o recibir el pan eucarístico con las manos manchadas de la suciedad «vulgar» del campo— era grabada a fuego en la mente del monje mediante la correspondiente penitencia. El arte de lo sagrado era un arte excelso, que no podía ser ejecutado en ninguno de sus detalles, ni aun en el más pequeño, de un modo negligente. La contribución del universo mental celta al arte del cuidado de las almas fue precisamente su peculiar precisión. Todo pecado podía ser perdonado, pero ese perdón sólo podía alcanzarse si se ponía al desnudo la totalidad del ser humano, como cualquier otro objeto sometido a juicio.

Eso es lo que un sector influyente de la aristocracia franca deseaba escuchar. La penitencia podía extenderse a los laicos. San Eloy hizo penitencia por los pecados cometidos en su adolescencia en la corte del rey Dagoberto (en la que la tentación debía de estar a la orden del día, en un ambiente profano presidido por un monarca que era todo un portento de promiscuidad, como correspondía al melenudo retoño de un monstruo marino). Las reliquias que había dispuesto en su dormitorio se encargaron de hacerle saber —destilando aceite perfumado— que sus penitencias habían sido aceptadas por Dios tras varios meses de rigores estrictamente privados, impuestos también en secreto por su confesor.[19] Lo más habitual, sin embargo, era que el penitente se acogiera a un monasterio. El monasterio constituía el único medio en el que se consideraba posible llegar hasta Dios enteramente purificado por la meticulosa penitencia perpetua que limpiaba al alma de toda «deshonra» en el instante mismo de la muerte. En el monasterio fundado por Fare (Burgundófara, 603-645) cerca de Meaux —llamado posteriormente en francés Faremoutiers, el «monasterio de Fare»—, las monjas se confesaban y hacían penitencia tres veces al día. La confesión regular era uno de los elementos que permitían a la persona, de forma lenta, pero inexorable, desembarazarse de su pasado y prepararse en última instancia para enfrentarse a Dios, limpia de pecado.

Faremoutiers fue testigo de escenas memorables en el lecho mortuorio. Una monja, por ejemplo, llamada Sisetrudis, tuvo una revelación en la que le avisaban de que tenía cuarenta días para hacer penitencia. Pasados treinta y siete, dos ángeles se llevaron su alma al cielo para asistir a una *districtio* —una revisión contable— de los pecados que aún tenía pendientes. Al llegar el cuadragésimo día, volvieron a presentarse los ángeles. El alma de Sisetrudis estaba dispuesta: «En seguida voy, señores, en seguida voy, que no quiero entretenerme más en este mundo de cuidados ... Ya estoy mejor preparada para el camino».[20]

Este tipo de anécdotas reflejan el importantísimo cambio producido en la sensibilidad cristiana. Acercan de un modo extraordinario el más allá al mundo de los vivos. Es sobre todo el mundo de ultratumba, y no el que les rodea, cuajado de fuerzas invisibles, el que los autores del siglo VII, desde Gregorio Magno en adelante, desean explorar. Hasta entonces, lo mismo que otros autores antiguos, los cristianos habían pensado que se hallaban rodeados de un *mundus*, un universo físico salpicado de indicios del sobrenatural. El mundo que veía Gregorio de Tours, por ejemplo, conservaba todavía mucho de la magia antigua. En las obras de este autor se describen un aquí y un ahora que contenían pinceladas del paraíso, pero también violentos chafarrinones del infierno, caracterizado por el calor sofocante, los gritos y el fuego vengador que solía asociarse con la ira de los justos. Para san Gregorio Magno, en cambio, esas manifestaciones del mundo de ultratumba resultaban totalmente banales. Lo que de verdad importaba era la tremenda ocasión, a la hora de la muerte, en la que el alma de cada individuo tuviera que enfrentarse a los ejércitos bien formados de ángeles, santos y voraces demonios que guardaban las puertas del cielo y del infierno.

Las visiones del más allá alcanzaron una difusión enorme y su finalidad era advertir al habitante de los monasterios que la salvación estaba en la penitencia y en el amoroso apoyo de los demás monjes, reunidos en torno suyo a la hora de la muerte. Eran muchos los que necesitaban esa confirmación. Ese fue el caso, por ejemplo, de Baronto, noble que ingresó al final de su vida en el monasterio de Logoretum (la actual Saint-Cyran-en-Brenne), en las proximidades de Bourges. En 679, al sentirse gravemente enfermo, tuvo la impresión de que se lo llevaban a dar una vuelta por el cielo y el infierno. Lo que estaba en cuestión era si Baronto, que se había convertido en fecha ya tardía, pertenecía a los ángeles que lo guiaban hacia el cielo o a los demonios, de afiladas garras y voraces dientes, que zarandeaban su pobre alma que parecía flotar sobre el aire de la campiña de Bourges. En la lucha que había de librar Baronto en su lecho de muerte, lo que estaba en juego era toda su identidad, consciente e inconsciente:

> El bienaventurado Pedro preguntó amablemente dirigiéndose a los demonios: «¿Qué delito alegáis contra este monje?». Los demonios respondieron: «¡Pecados mortales! ... Ha tenido tres esposas ... Y ha cometido otros adulterios y muchos más pecados ...». Y pasaron revista a todos los pecados que había cometido desde mi infancia, incluso aquellos que a mí se me habían olvidado por completo.

Fueron las limosnas entregadas por Baronto y sobre todo la solidaridad de un monasterio, ninguno de cuyos monjes —según le dijeron en el cielo— se había perdido en beneficio del infierno, las que acabaron librándolo de las garras de los demonios y le permitieron regresar, enormemente turbado, a la tierra.[21]

Todas estas historias hacen hincapié en el destino del alma de cada individuo. Según se creía, se había tomado buena nota de todos los actos de cada alma con la misma precisión con la que hubieran podido registrarse las diversas cargas tributarias en los libros de asiento del fisco tardorromano. En una época en la que la capacidad tributaria debía haberse debilitado bastante en todos los reinos del norte y en un ambiente dominado por una clase de guerreros no demasiado culta, cuando menos los ángeles encargados de revisar las cuentas de cada uno conservaban, en la anhelante imaginación de muchos penitentes, algunas de las eficientes e inapelables cualidades de la burocracia imperial. Su precisión garantizaba, para bien o para mal, un profundo sentido de individualismo: de un individualismo que abarcaba muchas áreas inconscientes u olvidadas de la personalidad. Y es que todo ser humano se consideraba la suma total de una serie de acciones e intenciones concretas, buenas y malas.

Ya no bastaba con ser miembro de un inmenso «pueblo de Dios». Como recalcaba san Gregorio Magno, Dios era el más «sutil», el más exigente de los jueces. No quedaba satisfecho con las almas imperfectas. De ahí la necesidad del fuego «purificador» más allá del sepulcro. Ese fuego, de una voracidad exquisita, debía arrancar de las almas, que en último término llegaran al cielo, hasta la última mota semiinconsciente de pecado por exceso o por defecto. Di-

chos pecados habrían recibido previamente en las animadas iglesias de tiempos pretéritos un tratamiento, en la vida diaria, basado en la distribución de limosnas. Según se creía ahora, su expiación pasaba por una purificación ulterior y secreta en el mundo de los muertos.[22]

Tratándose del más allá, la solidaridad general de la comunidad de creyentes ya no bastaba, al parecer, para garantizar la salvación del alma. Aunque no por ello debía desaparecer la protección proporcionada por la comunidad. Los individuos más angustiados no eran dejados a solas con su alma. Antes bien, la propia idea de «pueblo de Dios» sería redefinida. Alrededor del individuo se formarían otros grupos especiales, que prestaban el apoyo suministrado por otros vínculos más estrechos y perceptibles con mayor claridad. La mayor firmeza de la lealtad debida a los grupos de menor tamaño, característica en general de la sociedad septentrional, tuvo así ocasión de extenderse más allá de la muerte. Permitía unir a los vivos con «sus» muertos: a los compañeros de monasterio, a los parientes, o a los seguidores de un mismo rey o señor. El sentido de colectividad de la comunidad cristiana primitiva, bastante fuerte, sí, pero a la vez un tanto descolorido, se disgregó en una serie de agrupaciones menores y más manejables. Esos grupos menores, encargados de mantener vivo el recuerdo de las almas de determinados individuos, y no las grandes muchedumbres que otrora solieran congregarse en las grandes basílicas urbanas de los países meridionales, eran los mejores garantes de la salvación; pues eran la expresión más convincente de la solidaridad cristiana.

El lenguaje utilizado para expresar esa solidaridad era la misa católica. Como hemos visto en la dramática historia de Pedro el Ibero, la eucaristía había sido considerada siempre el rito colectivo más excelso en torno al cual podía reunirse toda una comunidad. En esa ocasión se recordaba a las almas de los difuntos; se creía incluso que rondaban en torno al altar, alimentando sus cuerpos etéreos con el dulce olor a Cristo que exhalaba el cáliz del vino eucarístico.[23] Según cuenta Gregorio de Tours, una mujer de la Galia regalaba siempre al cura el mejor vino de Gaza, famoso por su *bouquet* especialmente fuerte, para que lo ofreciera en conmemoración de su difunto marido. Como el cura se bebió el vino, sustituyendo el de misa por un tinto vulgar, el difunto se apareció en sueños a la viuda y le dijo que no le gustaba que le dieran de comer vinagre.[24]

Esa simbiosis alcanzada entre vivos y muertos, en función de la cual los primeros «daban de comer» a los segundos ofreciéndoles pequeñas degustaciones de vino y de comida, implicaba la pervivencia entre los cristianos de unas costumbres piadosas de épocas anteriores y, en cualquier caso, precristianas. Ahora se pensaba que esa simbiosis, en la que el parentesco había desempeñado un papel tan importante, requería unos ritos más concretos y definitivos que la mera ofrenda de alimentos. Había que hacer más hincapié en la necesidad de decir misas por la «salvación» de las almas de los difuntos. No sólo los penitentes cristianos debían «acordarse» de sí mismos al enfrentarse a su «amigo del alma» y, en último término, al tribunal de los ángeles y los demonios, llevando el peso de toda una vida a sus espaldas. También era preciso que «fueran recordados» por sus allegados más próximos durante un largo período de tiem-

po después de su fallecimiento. Además, una parte esencial de ese acto de conmemoración correspondía a un experto en materia religiosa. Sólo el sacerdote podía celebrar la misa. Ni siquiera las oraciones de las mujeres retiradas a la soledad del claustro, otrora tan valiosas, podían lo que podía una misa dicha por un hombre consagrado al sacerdocio: arrancar el alma de un difunto de las garras de los demonios. De ahí la difusión increíblemente rápida de un cristianismo «de raigambre popular», asociado al recuerdo de los difuntos. Hacia el año 700, hasta la tribu más pequeña de Irlanda tenía su propio cura encargado de decir misas. Era la comunidad la que se ocupaba de su mantenimiento, pero también la que lo sometía a una estricta rendición de cuentas, y la que vigilaba atentamente su castidad, pues necesitaba tener a un hombre capaz de decir una misa válida en sufragio de los parientes difuntos. El cura ejecutaba para ella el único rito básico para todo grupo cristiano, «cantando lo que no se ve».[25]

A raíz de ese cambio de mentalidad, el propio paisaje empezó a adquirir unos rasgos típicamente cristianos. La zona en la que mejor puede apreciarse este fenómeno es precisamente la que queda entre Renania y el canal de la Mancha. Los enterramientos suntuosos de épocas anteriores, tanto cristianos como paganos, daban por supuesto que el momento más memorable del ritual de la muerte era la deposición de los restos del difunto acompañados de toda clase de objetos visibles de su estatus: vestidos, joyas y armas. La memoria cristiana requería ahora otro tipo de disposiciones a largo plazo. Los aristócratas legaban fincas enteras a perpetuidad y dedicaban incluso a sus libertos al servicio de los monumentos erigidos en memoria de sí mismos o de sus allegados. Después de hacer aquellas provisiones tan costosas, en piedra maciza, en tierras y en personal de servicio, podían permitirse el lujo de un humilde «enterramiento cristiano» envueltos en un simple sudario. Algunos llegaban incluso a acordarse de sus antepasados no cristianos. En Flonheim, por ejemplo, en Renania, cierta familia construyó una capilla sobre las tumbas de sus antepasados paganos, para que también cerca de ellos se celebrara alguna misa de salvación. Los difuntos más humildes fueron abandonando los cementerios situados en lo alto de las colinas desiertas y colándose también, como el que no quiere la cosa, en la confortable solidez de las pequeñas iglesias de piedra, cada una de las cuales fue provista de su camposanto. Precisamente en torno a esos cementerios irían formándose muchas de las aldeas medievales del norte de Europa.

El incremento de esa nueva preocupación por la salvación a través de las oraciones en sufragio de los difuntos fue acompañado en la Galia septentrional de un sorprendente desarrollo de los monasterios, fundados en tierras pertenecientes a los reyes o en las posesiones de los magnates. Hacia el año 600 había en la Galia doscientos veinte monasterios de frailes y monjas. A ellos se sumarían otros trescientos veinte fundados en el curso del siglo siguiente, sobre todo en el norte. Ello supuso una recolocación del cristianismo en las zonas rurales, tan importante como la que se produjera un siglo antes en Siria. Aquellas zonas rurales estaban dominadas por los reyes francos y sus cortesanos. El duro suelo de los valles del Sena y el Marne, trabajado ahora por unos

campesinos disciplinados, hizo que aquella zona se hiciera más rica y populosa que nunca. Los monasterios y conventos fundados en las haciendas familiares, y dedicados al cultivo intensivo de la memoria de los difuntos, actuaban como puntos de referencia perpetuos. Provistos de un halo de eternidad, venían a respaldar las pretensiones de los reyes y de la poderosa aristocracia de la zona sobre el país de Neustria, las «nuevas tierras de Occidente» de los francos.

Monasterios como los de Faremoutiers y Chelles supusieron un punto de partida sin precedentes. Eran «monasterios dobles», o sea: conventos de monjas servidos por frailes. En esos «monasterios dobles», el sentido de estatus de los *potentes* francos superó los anticuados escrúpulos meridionales que impedían la mezcla de sexos. Formidables señoras de alto rango gobernaban a hombres y mujeres a la vez en monasterios que parecían la miniatura de una «ciudad santa», establecidos en medio de ondulantes campos de trigo reforzados por una tecnología muy bien desarrollada de molinos de agua. Aquellos monasterios nada tenían que ver ya con las pequeñas aventuras voluntariamente marginales de otras épocas. Muchos contaban con un terreno de más de 20.000 hectáreas. La abadía de Corbie, por ejemplo, recibía regularmente, en calidad de donación de los depósitos reales de Marsella, suministros de aceite de oliva, de cuero de Córdoba, de resmas de papiro importado de Egipto vía Marsella, e incluso de dátiles y pistachos. Anualmente partían rumbo al norte, hacia Corbie, 3.650 kg de productos de valor en quince carretas proporcionadas por el rey. Numerosas reliquias, enmarcadas y envueltas en exquisitas sedas venidas de Constantinopla e Irán, fueron depositadas en los diversos santuarios y monasterios del país, que venían así a formar un microcosmos del orden mundial cristiano ahora establecido, con la grandiosidad que merecía, en las nuevas tierras de la *Francia* del norte.

El mundo había empezado a alejarse del Mediterráneo. La riqueza de la Galia septentrional aumentó considerablemente a partir del año 600, tras la llegada de los francos al estuario del Rin y su acceso al nuevo comercio del mar del Norte. La Europa noroccidental había empezado a encontrar su propia voz. Cuando murió Gertrudis, abadesa de Nivelles —al sur de la actual Bruselas— en 658, se hizo notar que el hecho tuvo lugar el día de San Patricio. Es la primera referencia que encontramos en la Europa continental al patrono de Irlanda. Al cabo de dos siglos, el excéntrico obispo romano-britano se había convertido en uno de los santos más importantes del norte. Se decía además que la familia de Gertrudis —descendiente de la cual sería, dicho sea de paso, Carlomagno— era conocida por «todos los habitantes de Europa».[26] Se trataba de un uso perfectamente consciente de un viejo término geográfico con el que se pretendía designar una realidad completamente nueva; un mundo occidental visto no ya desde Roma o desde Constantinopla, sino desde Irlanda y Francia. Denominada ahora «Europa», las viejas fronteras noroccidentales del Imperio se habían dado cuenta de que poseían una identidad propia, distinta de la de las tierras menos conocidas ahora para ellas del sur y del este. Hasta qué punto resultaban extrañas las tierras de Oriente, verdadera cuna del cristianismo, en los tiempos en los que Gertrudis gobernó Nivelles, será precisamente el argumento de los dos capítulos siguientes.

CAPÍTULO DIEZ

El cristianismo en Asia

EL AÑO 591 LLEGÓ A CONSTANTINOPLA un grupo de turcos provenientes del este. Todos llevaban en la frente el signo de la cruz: «Afirmaron que se lo habían hecho sus madres; pues cuando se declaró entre ellos una terrible epidemia de peste, unos cristianos les aconsejaron tatuar ese signo en la frente de sus hijos».[1]

Así pues, una tribu oriunda del interior de Asia había adoptado aquel símbolo apotropaico siguiendo los consejos de los cristianos establecidos a lo largo de la cadena de oasis que conducía de Persia a China.

Los cristianos del Imperio romano de Oriente eran conscientes de que vivían en un mundo muy vasto. Nisibis (la moderna Nusaybin, en la zona oriental de Turquía), la ciudad que hacía frontera con el Imperio persa, se hallaba a trece días de viaje de Antioquía. Pero se sabía que hacían falta otras ochenta jornadas para atravesar Persia y llegar al Asia Central, y que a otras ciento cincuenta se hallaba Hsian-fu, la capital occidental de China. En cualquier caso se trataba de un mundo perfectamente accesible. Por ejemplo, un conspicuo mercader de Antioquía, conocido entre nosotros con un nombre curioso, aunque hasta cierto punto equívoco, Cosme Indicopleustes, o sea Cosme el «Navegante del Índico», que desarrolló sus actividades comerciales por todo el mar Rojo, llegando hasta Axum y Socotra, sabía que existían comunidades cristianas oriundas de Persia establecidas en la costa de Coromandel (de ellas provendrían los modernos «cristianos de santo Tomás» de Kerala). Pues bien, la *Topografía cristiana* de Cosme Indicopleustes, escrita hacia el año 540, pasaba revista con bastante optimismo a un territorio perfilado con absoluta claridad. El cielo se extendía como una inmensa bóveda sobre la plácida superficie de una tierra plana. No había razas desconocidas que acecharan ocultas, como los absurdos antípodas imaginados por los filósofos paganos. Al cristianismo, que era ya la religión de un imperio universal, el de los romanos, y que se había extendido incluso por el Imperio persa, sólo le quedaba por conquistar, a juicio de «Cosme», los remotos confines de Asia.[2]

Las generaciones posteriores a la muerte de Justiniano creían, de hecho, que Asia era ya un lugar mucho más pequeño. El Imperio chino dejaba sentir su presencia hasta el Asia interior, pues su poderío alcanzaba hasta la depresión de Tarim y el gran oasis de Turfan. A partir de 550 acudirían con regularidad a la corte de Hsian-fu embajadas que procedían de Po-tzu, es decir,

de Persia. Incluso aparecerían por primera vez descripciones de Antioquía y Siria en las obras de los geógrafos chinos que trataban de las «Tierras de Occidente». Las pequeñas comunidades cristianas, que habrían ido adaptándose cada una a su modo a los diversos ambientes que fueron encontrando, pasarían a formar parte del incesante flujo de informaciones, productos mercantiles y personas desplazadas que recorría la Ruta de la Seda, desde Antioquía a China.[3]

En el Oriente Próximo propiamente dicho, la población cristiana vivía a la sombra de dos potencias universales, el Imperio cristiano de la Roma de Oriente y el Imperio persa de la dinastía Sasánida, de religión mazdeísta. Para esos cristianos, ambos imperios constituían «los dos hombros del mundo». Sus fronteras partían por la mitad una cultura en gran medida uniforme, de suerte que los cristianos que vivían en Siria y Mesopotamia, pertenecientes al cincuenta por ciento a Roma y a Persia, permanecieron en estrecho contacto, pese a formar parte de dos imperios rivales, encargados de extender los avances culturales de esta región particularmente vibrante hasta los últimos rincones de Occidente y de Oriente. Así, por ejemplo, en Italia, Casiodoro modeló su programa cultural basándose en parte en lo que había oído contar de la gran Academia Cristiana fundada en Nisibis; por otro lado, las traducciones del griego al siríaco efectuadas en territorio romano llegaron, al cabo de un año, a manos de los obispos de Merv, y de ahí a las ciudades-oasis del Turquestán oriental. «Cosme» quedó gratamente impresionado a raíz de la visita de uno de esos personajes, el persa Mar Aba, que llegó sin grandes dificultades desde Irán a Antioquía. Mar Aba era un claro exponente del mundo cosmopolita del Creciente Fértil. El que con el tiempo llegaría a *katholikos*, «patriarca», de la Iglesia nestoriana de Persia entre 540 y 552, era un iranio convertido al cristianismo. Aprendió el siríaco en la Mesopotamia persa y el griego en la ciudad romana de Edesa. Regresó a Ctesifón, la capital del Imperio persa, maravillado de cómo se celebraba la gran liturgia en la iglesia de Santa Sofía de Constantinopla. Las barreras de carácter político e incluso lingüístico no significaban demasiado para él, que no dudó en trasladarse «como un nuevo Abraham» desde Mesopotamia al Mediterráneo y viceversa.[4]

Como en tiempos de Bardaisán, el Creciente Fértil seguía siendo un mundo abierto a uno y otro de sus extremos, cuyos habitantes, a ambos lados de la frontera romano-persa, tenían más en común unos con otros que con los lejanos dominadores que controlaban sus destinos. Y lo mismo cabría decir al norte. La ambivalencia de la zona fronteriza se ponía claramente de manifiesto en Armenia. Los valles de alta montaña que se extienden entre Mesopotamia y el Cáucaso eran una verdadera reserva de mano de obra militar. Como los lansquenetes suizos o los *highlanders* escoceses de épocas posteriores, los armenios ocupaban un lugar destacado en los ejércitos de ambos imperios. Pertenecían a una cultura que amaba a los héroes. He aquí cómo se planteaba un ejercicio de matemáticas a los escolares armenios del siglo VII:

> Me contó mi padre que, cuando los armenios luchaban contra los persas, Zarwen Kamsarakan realizó memorables hazañas y proezas. Cuando atacó al ejército persa, mató a la mitad de sus enemigos en el primer ataque ... a un cuarto en el segundo ... y a una undécima parte en el tercero. Sólo sobrevivieron doscientos ochenta persas. ¿Cuántos soldados formaban parte del ejército persa antes de que Zarwen los aplastara?[5]

Armenia miraba al este y al oeste. Por su estructura social y su cultura laica constituía una prolongación hacia Occidente de la sociedad feudal de Irán. Pero no era mazdeísta. El cristianismo había llegado hasta las montañas de Armenia desde las llanuras de lengua siríaca que rodean Edesa y desde los valles fluviales que, partiendo de Cesarea, en Capadocia, ascendían hasta Erzerum. En tiempos del rey Tirídates III (298-330) y su consejero Grigor, «Gregorio el Iluminador», Armenia se convirtió en un reino nominalmente cristiano allá por el año 314, es decir, por las mismas fechas en las que en el Imperio romano se produjo la decisiva conversión de Constantino. Pero el reino independiente de Armenia no logró sobrevivir. En 387 fue dividido entre Roma y Persia. Lo que sí sobrevivió en ambas mitades fue el cristianismo. Los armenios de uno y otro lado de la frontera pertenecían a una misma Iglesia armenia, encabezada por un mismo *katholikos*.

La creación del alfabeto armenio en torno al año 400 por obra de Mesrop Mashtots —que murió en 439— permitió el florecimiento de una literatura cristiana armenia. Si el copto y el siríaco habían sido en último término una adaptación con fines cristianos de sendas culturas milenarias, las elites eclesiásticas armenias lograron entrar en el curso de cincuenta años en el ámbito de la cultura escrita. En consecuencia, la historiografía armenia sería un reflejo directo del mundo prealfabético de los aedos de carácter épico. En realidad, pese a las afirmaciones de los triunfales relatos que se remontaban a los heroicos tiempos de Tirídates y san Gregorio, la conversión de la aristocracia guerrera armenia constituyó un proceso bastante lento. Como decía P'awstos Buzand, Fausto el Bardo, allá por 470:

> [Los armenios] no abrazaron el cristianismo con entendimiento ... sino como una moda puramente humana, y por coacción ... Sólo los que estaban familiarizados hasta cierto punto con el saber [libresco] pudieron alcanzar una idea parcial del mismo. Por lo demás ... cultivaban sus canciones, sus leyendas y su épica, creían profundamente en ellas y conservaron sus viejas costumbres, así como sus enemistades y discordias.[6]

La relación que aquellos orgullosos guerreros pudieran llegar a tener con la Iglesia, sería semejante a la de los reyes bárbaros de Occidente, es decir, la de meros patronos, ansiosos por realizar ofrendas «por el perdón de sus pecados», pero sin mostrar la menor intención de abandonar sus costumbres precristianas. Hubo un *katholikos* —del que P'awstos habla en tono de desaprobación— que se dio perfecta cuenta de la situación:

> [El *katholikos* Yohan] se puso a cuatro patas, imitando los bramidos de un camello ... «Soy un camello, soy un camello, cargado con los pecados del rey; pon encima de mí los pecados del rey» ... Y los reyes redactaban y sellaban decretos referentes a la posesión de aldeas y fincas rústicas, y los ponían sobre la espalda de Yohan a cambio de sus pecados.[7]

La apreciación realista que hacía P'awstos de sus compatriotas no encontraría muchos adeptos entre sus colegas eclesiásticos. El cristianismo armenio necesitaba mitos fundacionales de carácter heroico, aunque sólo fuera para sobrevivir. Y ese elemento heroico lo proporcionaría el choque de los armenios cristianos con el soberano persa en la batalla de Avarair, en 451. Una facción de la nobleza de la Armenia oriental al mando de Vardan Mamikonian murió luchando contra el rey de reyes, Yazdgard II (439-457). Yazdgard había intentado imponer el mazdeísmo, y los armenios no dudaron en enfrentarse a él, llevados no tanto por su deseo de independizarse del rey de reyes del Irán, cuanto por su afán de permanecer fieles a su religión. Estaban dispuestos a seguir siendo sus vasallos; lo único que pedían era que su adhesión a la fe cristiana no redundara en perjuicio suyo. Su mayor deseo era conservar el honor y el nivel de vida alcanzado en su calidad de nobles fronterizos del Imperio persa, cuyas *mores* en el terreno profano —al margen de la religión— eran tan parecidas a las suyas.

Los brillantes relatos de Lázaro de Pharp, aproximadamente del año 500, y de Eliseo Vardapet, Eliseo «el Maestro», lograron que los 1.036 guerreros armenios caídos en la batalla de Avarair fueran recordados para siempre como mártires cristianos. Vardan y sus compañeros serían presentados como herederos de los Macabeos. Al tener que enfrentarse, como hicieran estos últimos, con un imperio formidable, y ver su número seriamente mermado por los apóstatas, Vardan y su ejército murieron para preservar las «tradiciones de sus padres». Su lealtad al cristianismo adoptó la forma de una solemne «alianza», jurada sobre los Evangelios. Se trataba de una alianza que incluía a nobles y a campesinos. A partir de ese momento, a uno y otro lado de la frontera de los imperios romano y persa, era de esperar que los armenios se mantuvieran fieles a una sola «fe patrimonial». Eran semejantes al Israel militante de los Macabeos. Se trataba de una interpretación del Antiguo Testamento y de la historia del pueblo de Israel más concreta y más belicosa que cualquiera de las que pudieran hacer los escritores eclesiásticos de los reinos de guerreros de Occidente.[8]

Al sur de las belicosas montañas de Armenia, sería no ya una batalla heroica, sino un acontecimiento eclesiástico, el infausto concilio de Calcedonia, celebrado también en 451, el que determinaría la identidad futura del cristianismo en lengua siríaca. La condena de las doctrinas de Nestorio, primero en Éfeso y luego en Calcedonia, trazó una barrera teológica en el norte de Mesopotamia análoga a la frontera política que separaba la Edesa romana de la Nisibis persa. Hasta entonces, las comunidades cristianas del Imperio persa habían constituido una prolongación oriental de la cultura religiosa de la iglesia de Antioquía. El gran exégeta antioqueno, Teodoro de Mopsuestia (350-428), había creado el clima intelectual que luego daría como fruto a Nestorio. Sus admiradores

lo reverenciaban con el título de «Exégeta universal [es decir, mundial]». Para los que seguían con la mirada puesta en Antioquía, condenar a Nestorio equivalía a desautorizar la sabiduría aparentemente infinita de Teodoro, maestro de la exégesis de las Sagradas Escrituras. Las iglesias de Persia no estaban dispuestas a tolerarlo. En la Edesa romana, en cambio, alcanzaron mayor preponderancia los monofisitas de la línea dura, enemigos irreconciliables de Nestorio. Las posturas se radicalizaron y las fronteras se reforzaron. Por vez primera en la historia del cristianismo en lengua siríaca empezó a resultar cada vez más imposible ir a estudiar a Edesa a los estudiantes de Nisibis, ciudad hermana de la anterior, de la que la separaban unos pocos días de viaje a través de una frontera que hasta entonces había permanecido prácticamente aletargada. En 489 fue cerrada la escuela de estudiantes persas de Edesa. Al mismo tiempo, las iglesias de Persia se adhirieron explícitamente a las doctrinas de Nestorio, fundándose así la que, para los estudiosos occidentales, pasaría a denominarse Iglesia «nestoriana».

Barsauma, el expeditivo obispo de Nisibis entre 470 y 496, fue acusado por los autores monofisitas de épocas posteriores de haber empujado deliberadamente a su Iglesia a abrazar la herejía de Nestorio para cerrar la frontera entre Roma y Persia: cada uno de estos dos imperios tendría en adelante dentro de sus respectivas fronteras sendas formas de cristianismo, distintas y hostiles. Pero en realidad esa ruptura fue fruto de un proceso mucho más largo. Los cristianos que vivían en el Imperio persa habían empezado a sentirse como en su casa. En el siglo IV muchos eran todavía extranjeros, descendientes de los miles de sirios que se había llevado cautivos Sapor I allá por el año 260. Los tiempos, sin embargo, habían cambiado. Los cristianos procedían ahora de la población irania propiamente dicha, a través de los matrimonios mixtos y, ocasionalmente, de la conversión. El pehlevi (persa medio) se convirtió, junto con el siríaco, en la lengua oficial de la Iglesia nestoriana. Se ha descubierto una cruz nestoriana del siglo VI —símbolo distintivo, casi cósmico, mitad cruz y mitad árbol de la vida típico de la Mesopotamia antigua— en una zona situada muy hacia el este, en Travancore, con una inscripción en pehlevi. También ésta habría sido la lengua de los afortunados empresarios cristianos que controlaban la pesca de perlas en el golfo Pérsico. Sus obispos tuvieron que reprenderles y recordarles que los domingos debían dejar descansar a los pescadores. Se celebraban rogativas solemnes en el litoral para pedir que las aguas se vieran libres de tiburones gigantes. Aquellas gentes no se consideraban a sí mismas unos «romanos» fracasados, sino persas por los cuatro costados, que daba la casualidad de que eran cristianos.[9]

La aparición de una mayoría silenciosa de cristianos persas en el interior coincidió con el decisivo traslado de la alta cultura siríaca desde la Edesa antinestoriana al lado persa de la frontera mesopotámica. Nisibis se convirtió así en uno de los grandes centros universitarios del Oriente Próximo. Los occidentales quedaron impresionados por lo que oían contar de las escuelas de Nisibis. Era un fenómeno que no existía en el ámbito del Mediterráneo: una ciudad dedicada a la enseñanza ni más ni menos que de las Sagradas Escrituras cristianas.[10]

Miles de estudiantes de toda Mesopotamia acudían a Nisibis, la nueva «Madre de la Sabiduría». Fruto de ello sería el auge de las traducciones del griego al siríaco. Finalmente eran accesibles en siríaco todas las obras de Teodoro de Mopsuestia, y con Teodoro llegarían también Aristóteles y Galeno. La lógica rudimentaria, cuyos principios habían sido establecidos por Aristóteles, era imprescindible para entender el significado exacto de muchos pasajes fundamentales de las Sagradas Escrituras. Era, además, necesaria para la controversia religiosa. Se trataba de un instrumento imparcial, «tecnocrático», monopolizado por una elite preparada para entablar controversias religiosas con sus numerosos rivales, cristianos y no cristianos. En el mundo griego y en el latino, la cultura se había visto dominada por las obras literarias —Virgilio y Cicerón en Occidente, Homero y Demóstenes en Oriente—, que conservaban un inequívoco sabor pagano. Las obras maestras de una literatura pretérita abiertamente no cristiana, llenas de referencias a mitos y rituales paganos, acechaban de un modo sumamente inquietante en los rincones de la mente de cualquier estudiante griego o latino de la Biblia. No ocurría lo mismo en el mundo siríaco que fue extendiéndose cada vez más hacia el este: allí las artes de la lógica y de la medicina, con su austera neutralidad, proporcionaban los conocimientos «profanos» necesarios para la controversia y la exégesis.

La escuela de Nisibis se parecía mucho a las academias rabínicas que por esa misma época produjeron el Talmud de Babilonia en las grandes aldeas judías de Mesopotamia. Una serie de jóvenes solteros, caracterizados por un estilo de vida y de atuendo semimonástico, se establecieron en las habitaciones, en todo semejantes a celdas, de un antiguo caravasar. Allí se dedicaron a memorizar los Salmos, el Nuevo Testamento, pasajes selectos del Antiguo Testamento, y los complicados cantos e himnos compuestos especialmente para ellos que constituían la mayor gloria de la liturgia nestoriana, y en general siríaca. Bajo la dirección de maestros como Narsai, que escribió más de trescientas *Odas*, la escuela de Nisibis se convertiría en un auténtico campo de entrenamiento para los poetas religiosos. Y es que en la cultura del mundo siríaco en general se suponía que los libros sagrados bastaban para saturar el alma. Y para ello tenían que ser traducidos a sonidos melodiosos, y expresados con la mágica dulzura de la voz humana.[11]

Por eso la *qeryana*, la «lectura» de las Escrituras, acabaría constituyendo un elemento fundamental de la cultura de las iglesias siríacas. En la *qeryana*, el siríaco hablado a lo largo de todo el Creciente Fértil alcanzó unas cotas artísticas desconocidas y se convirtió en una lengua sacralizada por la continua y exquisita recitación de la palabra de Dios. Con tanta hermosura leía Mar Jacob los Salmos en su iglesia, que cierto obispo que había sido invitado a predicar en ella se olvidó de lo que tenía que decir en su sermón.[12] La propia exégesis no era un análisis puramente intelectual de las Escrituras, sino una segunda recitación de las mismas, un «revestimiento» reverencial de la palabra de Dios leída en voz alta, con explicaciones intercaladas aquí y allá, según una técnica muy parecida a la empleada por los rabinos en las madrasas.

Expresada, pues, de esa forma en las voces de los jóvenes, semejante cultu-

ra resultaba particularmente idónea para llevar a cabo la ingente «misión interna» que logró mantener un nivel considerablemente alto de unidad cultural y religiosa entre las comunidades nestorianas que, en último término, se extenderían desde Mesopotamia hasta China. El descubrimiento de un gran cementerio nestoriano en Semirechye, en la zona oriental del Kazajstán, pone de manifiesto que las comunidades nestorianas sobrevivieron hasta los tiempos del Imperio mongol del siglo XIII. Y nos muestra asimismo cómo pudo ser posible. Ochocientos años después de la fundación de la escuela de Nisibis y a una distancia de más de tres meses de viaje de Mesopotamia, los nestorianos supieron mantener un estilo peculiar de transmisión de su cultura religiosa. Las inscripciones de las tumbas seguían estando escritas en un alfabeto siríaco algo tosco, que prácticamente no había cambiado a lo largo de los siglos:

> En el año 1627 [contando a partir de la fundación de Antioquía por el rey Seleuco (!), 1316 d.C..] ... en el Año del Dragón, según los turcos. Esta es la tumba de Sliha, el famoso exégeta y predicador ... hijo del exégeta Petros. Alabado por su sabiduría, su voz se elevó igual que una trompeta.[13]

La expansión de la Iglesia nestoriana se debió simplemente a la enorme extensión y la posición estratégica del Imperio persa. La Mesopotamia septentrional constituía el extremo occidental de un sistema político que se hallaba *situado en un auténtico cruce de caminos de Asia. Las misiones nestorianas* fueron paradójicamente fruto de los grandes logros alcanzados por los agresivos soberanos mazdeístas. Los sasánidas dominaron las frágiles llanuras de aluvión del Tigris y el Éufrates, doblando la extensión de las zonas sedentarias y manteniendo unos niveles de regadío desconocidos hasta tiempos recientes. A resultas de todo ello, el Imperio empezó a estar sediento de mano de obra. Cosroes I (530-579) y Cosroes II Aparwez, «el Victorioso» (591-628), reanudaron la política de Sapor I. Sus guerras contra el Imperio romano de Oriente fueron meras incursiones para capturar esclavos, realizadas, eso sí, a una escala gigantesca. Todos esos cautivos, en su mayoría cristianos, eran instalados en las nuevas ciudades y aldeas de Mesopotamia y de los fértiles, aunque precarios oasis que flanquean el Asia Central.

Para todas aquellas comunidades, el rey de reyes era un personaje formidable, pero cuidadosamente mantenido a distancia. Las presiones ejercidas para conseguir la uniformidad religiosa, tan fuertes en el Imperio romano de Oriente y en los reinos cristianos de Occidente, no se dejaron sentir con tanto rigor sobre los súbditos del Imperio sasánida. Los pocos aristócratas que se convertían al cristianismo eran ejecutados cruelmente en público y tachados de renegados del mazdeísmo, la *beh den*, «la buena religión». El mazdeísmo, sin embargo, se consideraba que era una religión demasiado buena para ser derrochada con la población no persa. En realidad, fue todo un cumplido por parte de Yazdgard II el hecho de que llegara a pensar que los armenios podían compartir la religión de los verdaderos iranios. Por lo general, mientras las comunidades religiosas sometidas se mostraran leales y pagaran religiosamente su tributo, nadie las molestaba.

En consecuencia, los cristianos desempeñaron en la corte de Cosroes II el papel de servidores privilegiados de la monarquía, similar al de los «judíos del rey» de la Europa medieval. Shirin, su principal esposa, era una nestoriana devota. Su todopoderoso ministro de finanzas era Yazdin, que fue aclamado el «Constantino y el Teodosio» a la vez de la Iglesia nestoriana. Cuando en 610 los ejércitos de Cosroes II lograron destruir las defensas de Siria e invadir el país, llegando hasta el propio Egipto en 619, todos estos cristianos de elevado rango no dudaron en participar junto con los persas en la expoliación de sus vecinos «herejes» del Imperio romano de Oriente. Cuando Jerusalén cayó en manos de los persas en 618, una reliquia de la mismísima Vera Cruz llegó atravesando el Creciente Fértil hasta el palacio real de Dastkart (situado, justamente, frente a las ruinas de la antigua Nínive, desde donde los asirios se habían lanzado a la conquista de Jerusalén doce siglos antes), acabando como propiedad no del rey de reyes pagano de los persas, sino de la comunidad nestoriana de Kerkuk, la ciudad natal de Yazdin.[14]

Dado que en aquella sociedad pluralista no resultaba demasiado complicado cambiar de lugar, hubo numerosos grupos nestorianos que se adentraron sin dificultad en los vastos horizontes que se abrían en el Asia Central persa. Las comunidades nestorianas se unieron a otros grupos de diferentes creencias en las cosmopolitas ciudades-oasis de Merv y Samarcanda, y no tardaron en establecerse también entre las tribus nómadas de los turcos que actuaban como auténticos dueños y señores de las ciudades comerciales de la zona este del Asia Central. Hasta los autores monofisitas de la comarca de Antioquía se verían obligados a manifestar su admiración por los éxitos alcanzados por sus rivales en los confines del mundo conocido. ¡Para unos «simples» turcos —llegaban a reconocer— el nestorianismo era mejor que nada!

> Celebran sus fiestas con gran pompa y disfrutan más que ningún otro pueblo conmemorando a los santos y a los mártires. No aceptan más libros sagrados que los nuestros, en siríaco. Cuando se reúnen, traducen los Libros Sagrados a su lengua, el turco, pero ni por asomo se les ocurriría traducir al turco el admirable nombre de Jesucristo ... ni el de María, la Madre de Dios ... sino que los conservan exactamente igual que suenan en siríaco.[15]

Así, pues, los nestorianos se establecieron cada vez más hacia el este, a los pies del Hindu Kush y de las montañas de Tien Shan, en las ciudades mercantiles autónomas de Sogdiana. Los sogdianos eran mercaderes cuyas actividades se extendían por un amplísimo marco geográfico. Los chinos decían de ellos que tenían «la boca llena de miel y los dedos llenos de goma [para no dejar escapar ni un solo céntimo]», y gracias a sus viajes lograron unir la totalidad de Asia. Pues bien, muchos de ellos acabaron convirtiéndose al cristianismo. Se ha encontrado una cruz nestoriana con una inscripción en sogdiano en Ladakh, en la ruta del Tíbet. El siríaco formaría la base de la escritura propia del reino de Uighur, al sur de Mongolia. En el oasis de Turfan, en la zona occidental de la provincia china de Sinkiang, se han encontrado algunos manuscri-

tos maniqueos: el eterno doble del cristianismo siríaco llegó al Asia interior y sobreviviría en China hasta bien entrado el siglo XIV. En la vecina aldea de Bulayiq había una iglesia nestoriana. En su biblioteca se incluía una traducción al sogdiano del *Antirrheticus* de Evagrio Póntico (346-399), obra que trata de la lucha espiritual del monje, escrita en Egipto por un amigo y consejero de la mismísima Melania la Mayor, la heroína de Paulino de Nola. En aquel remoto lugar, tan próximo a los monasterios budistas en los que se guardaba su equivalente, los *Sutra de las causas y los efectos de las acciones*, el libro de Evagrio, maestro cristiano en el arte de la contemplación, era leído en traducción al sogdiano. Lo más curioso es que la palabra mongola para designar la «ley religiosa» del budismo, *nom*, probablemente sea un eco lejano, a través del sogdiano, del griego *nómos*, «ley», que habría llegado hasta el corazón de Asia a través del préstamo siríaco *namousa*. ¡Qué largo camino había tenido que recorrer la «ley del Mesías» de Bardaisán![16]

En 635 los nestorianos presentaron en Hsian-fu una «Defensa del monoteísmo» al emperador de China. Tres años más tarde, en la misma fecha en la que Jerusalén caía definitivamente en manos de los invasores musulmanes, fueron incluidas formalmente en traducción al chino en la biblioteca del emperador, junto con muchos otros *exotica* procedentes de los remotos países de Occidente, las grandes obras de la teología siríaca, derivada, en último término, de la cultura antioquena del siglo IV cuyo máximo exponente fuera Teodoro de Mopsuestia, el «Exégeta universal».[17]

Todos estos acontecimientos fueron fruto, en parte, del agravamiento del conflicto existente entre el Imperio romano de Oriente y Persia. Las dos superpotencias del Asia occidental se habían adentrado en el Asia interior en busca de aliados y de ventajas comerciales en su afán por romper el equilibrio alcanzado en la lucha por el control absoluto del Oriente Próximo. En 603 parecía que se hubiera venido abajo la piedra angular de un arco levantado en fecha remotísima. Parecía que volvieran los tiempos de Jerjes o, si se prefiere, los de Alejandro Magno. Entre 610 y 620, Antioquía, Jerusalén y Alejandría cayeron en manos de los persas. Las almenaras médicas podían verse desde Constantinopla en Calcedonia, al otro lado del estrecho. El emperador Heraclio (610-641) reaccionó entonces y contraatacó en el corazón del vasto Imperio de Cosroes II. Invadió el norte de Mesopotamia con su caballería de nómadas, reclutados al otro lado del Cáucaso, y celebró las Navidades del año 627 en la gran iglesia nestoriana de Kerkuk. Cosroes II fue asesinado. La Vera Cruz fue trasladada de nuevo triunfalmente a Jerusalén, escoltada por el propio Heraclio, y aquella sería la primera y única vez que un titular cristiano del Imperio romano de Oriente pusiera sus pies en los Santos Lugares.

El triunfo de Heraclio se produjo en el marco de un Oriente Próximo hastiado de la guerra. Las ciudades del Creciente Fértil se habían visto despobladas por las deportaciones masivas de sus habitantes. Los olivares que rodeaban Antioquía habían sido talados en el curso de los ataques de represalia. Las zonas meridional y central de Siria, asoladas por la peste, se habían empobrecido y habían empezado ya a volver sus ojos hacia el sur, a la península arábiga,

y no hacia el Mediterráneo. Grandes zonas de Mesopotamia volvieron a inundarse, debido al abandono de las presas del rey. Más peligroso todavía para la supervivencia de los dos imperios resultaba el hecho de que, generación tras generación, los caudillos locales de Siria y Mesopotamia habían aprendido el sutil arte de rendirse con buenos modos a los conquistadores extranjeros. Y esos conquistadores no tardarían en llegar, y de nuevo por una ruta ya bien conocida, desde las turbulentas tribus del sur. Pero esta vez llegarían de una forma totalmente inesperada, como portadores de una versión distinta, de raigambre árabe, de la religión monoteísta que compartían judíos y cristianos.

La península arábiga se había visto arrastrada a los conflictos religiosos y políticos que habían asolado las regiones de civilización sedentaria. Lejos de hallarse habitada por una masa amorfa de ignorantes y muertos de hambre, como creían los habitantes de dichas regiones, la península era una gigantesca cámara de resonancia en la que las diversas opciones religiosas del Oriente Próximo habían sido ya traducidas en términos árabes. La rivalidad religiosa constituía un elemento más de la perpetua confrontación de una tribu con otra, de un oasis con otro, que había creado un modelo de conflicto en el que coincidían la cuenca septentrional del Éufrates y el Yemen, permitiendo de paso que las ideas se difundieran con una rapidez notable de un extremo a otro de la península arábiga.

Por el norte se había desarrollado una amplia zona fronteriza en torno a los confines de Siria y la Mesopotamia persa. Los jeques de Banu Ghassan podían calificar perfectamente a «su desierto» de lugar de refugio y reserva de guerreros tribales, temidos por la rapidez de sus actuaciones. Pero al mismo tiempo esos jeques eran los principales terratenientes de Siria y los protectores de la Iglesia monofisita local. Por otra parte, los poetas más famosos del mundo árabe frecuentaban las cortes de Banu Lakhm, en Hira, en la frontera persa. Pero el «campamento» de Hira era, además, una ciudad santa del cristianismo, el lugar de enterramiento de los *katholikoi* de la Iglesia nestoriana y escenario de enconadas disputas entre nestorianos y monofisitas.[18]

En definitiva, los enfrentamientos religiosos estaban a la orden del día. En los confines de las montañas del Yemen, la ciudad-oasis de Najran era regida por una oligarquía de mercaderes cristianos tan ricos como los de Edesa o Alejandría. En 523 fueron brutalmente aplastados por un rey árabe, llamado Dhu Nuwas, que había optado por el judaísmo en su afán de crear en las ricas tierras de la Arabia meridional un reino «davídico» independiente de las potencias cristianas. Dhu Nuwas fue derrotado, como ya hemos visto, por el rey cristiano de Axum, Ella Atsbeha, aunque no antes de que el destino de los najraníes así como los pros y los contras del cristianismo y el judaísmo fueran objeto de un acalorado debate en todo el mundo árabe. Lejos de las inhibiciones impuestas por las diversas ortodoxias dominantes en los imperios cristianos, los principales argumentos del judaísmo y del cristianismo eran objeto de una feroz discusión: ¿Tenía Cristo naturaleza divina o era un simple ser humano? ¿Era más grande que Moisés o simplemente era un hechicero que había sido crucificado?[19] Para el historiador, lo más curioso de la península arábiga hacia el año

610 no es que el cristianismo y el judaísmo fueran perfectamente conocidos, sino que de la persona de Mahoma de La Meca (570-632) saliera un profeta que, en opinión de sus seguidores y luego de los musulmanes en general, había recibido de Dios autoridad para trasmitir al resto de los árabes el juicio definitivo que el propio Dios había emitido sobre esas dos religiones.

La Meca y la Hiŷaz en las que vivió Mahoma —por las mismas fechas en las que san Columbano se establecía en Luxeuil y Gregorio Magno se lamentaba del estado en que se hallaba Roma— eran una ciudad y una región anticuadas y perfectamente conscientes de ello. El santuario local, la Kaaba, cobijaba en su interior ídolos de tribus diversas, unidos, al parecer, con la típica capacidad de adaptación de esta zona, por un icono de la Virgen y el Niño traído directamente de Etiopía. Se trataba de un centro de peregrinación que, gracias a la seguridad del mes de tregua sagrada establecido anualmente, atraía el paso de las caravanas por su oasis, consiguiendo de ese modo el enriquecimiento de la ciudad. La familia dominante, la de los Quraysh, estaba muy satisfecha de su condición de «no alineados». No veían el menor inconveniente en el hecho de ser idólatras en un mundo en el que judíos y cristianos casi no se distinguían.

Todo lo contrario de lo que le ocurría a Mahoma. En 610, cuando contaba cuarenta años, empezó a tener visiones, enviadas por el Dios Único —en árabe *Allah*—, «el Señor de los Mundos». Esas visiones se produjeron de un modo irregular, repentino y fulgurante hasta su muerte, acaecida en 632. En ellas, el mismo Dios que había hablado a Moisés o a Jesús, y a miles y miles de profetas menores, volvía a hablar ahora, y esta vez de un modo definitivo, a Mahoma. Aquellas animadas secuencias, aquellos mensajes de Dios, cuidadosamente memorizados por los seguidores de Mahoma y transmitidos por recitadores virtuosos a lo largo y ancho del mundo árabe —ni más ni menos que retazos de la voz de Dios que hablaba a los árabes por boca de Mahoma—, no fueron fijados por escrito hasta después del año 660. A partir de ese momento pasaron a constituir el libro que llamamos habitualmente el *Corán*.

La palabra Corán —en árabe *Qur'ān*— y el vocablo siríaco *qeryana* pertenecen a la misma raíz, *qr'*, que significa «leer», «exclamar en voz alta». Según ambos términos, la máxima autoridad residía en el mensaje religioso que era manifestado directamente por la voz del hombre:

> Pensaba que habría sido bueno escuchar a Mahoma [se suponía que había dicho un ciudadano de La Meca en otro tiempo escéptico] ... Cuando escuché el Corán [lo que aquél recitaba], mi corazón se serenó y el islam se apoderó de mí.
>
> Por Dios [dijo otro], su palabra es dulce.[20]

Pero para los seguidores de Mahoma su mensaje no era una oda religiosa siríaca, una composición humana ofrecida a Dios por un mortal, sino un eco de la voz de Dios mismo, de un Dios que, a lo largo de los siglos, no había dejado nunca de «llamar» a la humanidad. Esa voz se repetía ahora en una última recapitulación, majestuosa y definitiva.

Ese fue el aspecto del Corán que más ofendería a judíos y cristianos, por

cuanto los mensajes manifestados por Dios a través de Mahoma pretendían anular el pasado. Su negligencia y las rivalidades partidistas habían hecho que los judíos y, especialmente, los cristianos se apartaran del mensaje que les habían transmitido sus respectivos profetas, Moisés y Jesús. Se reprochaba a los cristianos en términos contundentes haber llenado el Oriente Próximo de instituciones totalmente innecesarias, como, por ejemplo, el monacato. Dios les advertía que las controversias cristológicas que habían absorbido sus energías durante tantos siglos se basaban en un tremendo equívoco:

> Y cuando dijo Dios [el día del Juicio Final]: «¡Jesús, hijo de María! ¿Eres tú quien ha dicho a los hombres: "¡Tomadnos a mí y a mi madre como a dioses, además de tomar a Dios!"?». Dijo: «¡Gloria a Ti! ¿Cómo voy a decir algo que no tengo por verdad?» (Corán 5,116).

Las críticas al judaismo y al cristianismo tendrían menos importancia en el marco general de las revelaciones de Mahoma que su mensaje a los árabes. Mahoma era perfectamente consciente de que había sido enviado por Dios a sus compatriotas para avisarles, con la claridad de su propia lengua, de que debían abandonar sus costumbres paganas. Debía comunicarles que la Kaaba de La Meca era el lugar en el que Abraham, el patriarca de toda la estirpe árabe a través de su hijo Ismael, había sacrificado al único Dios verdadero. Los Quraysh eran responsables de haberla llenado de ídolos. Al reclamar la Kaaba para el culto únicamente de Dios, Mahoma y sus seguidores pretendían recuperar para la totalidad de los árabes la poderosa bendición de Dios. Debían rendirse a la voluntad del Altísimo, como habían hecho todas las personas verdaderamente religiosas desde los primeros tiempos.

El nombre adoptado por la nueva religión, «islam», y el adjetivo utilizado para designar a sus adeptos, «musulmán» —*muslim*—, proceden de la misma raíz árabe, *slm-*, que significa «rendirse», «entregarse» a Dios. Semejante concepto venía a resumir toda una concepción de la historia. El islam y los musulmanes habían existido siempre. La confianza absolutamente sincera en Dios y el rechazo de todos los demás cultos eran los rasgos que habían distinguido siempre de manera inequívoca a los monoteístas de verdad de los politeístas ignorantes. Dios había alimentado ese monoteísmo enviando a sus profetas a los judíos y a los cristianos. Ahora los árabes eran invitados a compartir esa misma fe eterna. Si no lo hacían, estaban condenados a la perdición. Las desoladas ruinas de tantas y tantas ciudades muertas como había a lo largo de las rutas de las caravanas que atravesaban la península arábiga, hablaban a Mahoma con tanta claridad de la cercanía del Juicio Final como lo hacían las ruinas de Roma a su casi contemporáneo, el papa Gregorio Magno. Los dos, tanto el profeta árabe como el papa romano, pensaban que habían sido enviados por Dios para advertir al mundo de su próximo final:

> ¿Es que no reflexionan en su interior? ... ¿No han ido por la tierra y mirado cómo terminaron sus antecesores? Eran más poderosos, araban la tierra y la poblaban más que ellos (Corán, 30,8-9).

> ¡A cuántas generaciones antes de ellos hemos hecho perecer! ¿Percibes a alguno de ellos u oyes de ellos un leve susurro? (Corán 19,98).

No obstante, si los árabes atendían a las advertencias de Dios, el panorama que se les presentaba podía ser muy distinto:

> Hemos escrito [anteriormente] en los *Salmos*, después de la Amonestación, que la tierra la heredarán Mis siervos justos (Corán 21,105).

El grupo de los compañeros de Mahoma durante la carrera de éste estuvo formado por unos cuantos jóvenes, mercaderes de las caravanas y guerreros. Defendieron la causa del Profeta con las armas, al modo verdaderamente árabe. Tuvieron que «esforzarse mucho», arriesgando no sólo su fortuna, sino incluso sus vidas, para mantener el honor y la seguridad de Mahoma: de hecho, eso es lo que significaba en un principio la palabra *ŷihad*, traducida habitualmente por «guerra santa». En 622 emigraron con él al oasis de Medina. Lo que hicieron con esa *hijra*, esa hégira, esa emigración de un caudillo en compañía de su banda armada, fue recrearse y presentarse a sí mismos como una nueva tribu, como una pequeña y decidida nación en armas, lo mismo que cualquier otra tribu árabe. Desde entonces los musulmanes pasaron a computar los años a partir de esa fecha. En 630 Mahoma y sus compañeros regresaron en triunfo a La Meca y purificaron la Kaaba de todos los ídolos que contenía. Ese mismo año también el emperador Heraclio entraba triunfante en Jerusalén portando la Vera Cruz. Sin embargo, en el curso de la larga guerra librada entre el Imperio romano de Oriente y Persia, la frontera que separaba Palestina y Siria del territorio de los nómadas se había venido abajo. Siria y Palestina, pues, estaban listas para ser conquistadas.

Mahoma murió en 632. Tras implantar su autoridad en toda Arabia, sus compañeros pensaron que estaban preparados para ofrecer a sus aliados árabes una multitud de conquistas que nunca se habrían atrevido a soñar. Era un pueblo de rudos guerreros, tan convencidos como los emperadores Justiniano o Heraclio de que Dios derramaba sus bendiciones sobre los ejércitos de aquellos que creían sinceramente en Él. Y tenían intenciones de utilizar a aquellos ejércitos para *heredar la tierra*. Como decía un escritor armenio:

> Enviaron una embajada al emperador de los griegos [Heraclio] diciendo: «Dios entregó este país como heredad a nuestro padre Abraham y a su descendencia tras él. Nosotros somos los hijos de Abraham. Tú ya has poseído nuestro país demasiado tiempo. Entréganoslo pacíficamente y no invadiremos el tuyo. De lo contrario, tomaremos con interés aquello que nos has arrebatado».[21]

La reacción de Heraclio, según podemos ver por una fuente nestoriana, resulta igualmente reveladora. Naturalmente, lo que se podía esperar en un momento en el que las fronteras de ambos imperios se hallaban fatalmente debilitadas, tras décadas y décadas de guerra, era un desafío militar por parte de las «tiendas» del sur. Aquello, sin embargo, era muy distinto:

> Este pueblo [dijo el emperador] es como una tarde, a medio camino entre el día y el anochecer, que no es ni luz ni oscuridad ... de modo que este pueblo ni está iluminado por la luz de Cristo ni se halla inmerso en la tiniebla de la idolatría.[22]

Veamos ahora cómo las poblaciones cristianas del Oriente Próximo se acomodaron a aquel gigantesco Imperio árabe que llevaba en su interior una anomalía tan inquietante: una nueva «religión crepuscular», el islam; otra religión monoteísta, convencida de ser la única que representaba la culminación de los fines de Dios sobre la tierra.

CAPÍTULO ONCE

«La mudanza de los reinos»: los cristianos bajo el islam

La mayor revolución política acontecida en toda la historia del mundo antiguo se produjo dos generaciones después de la muerte del profeta Mahoma en 632. Los ejércitos árabes, al mando de caudillos musulmanes, expulsaron de Siria y Egipto a las tropas del Imperio romano de Oriente y en poco tiempo lograron conquistar la totalidad del Imperio sasánida. Cartago cayó en 698 y el reino visigodo de España se vino abajo en 711. Habría que esperar hasta 717 para ver detenerse a la flota musulmana a las puertas de Constantinopla; por otra parte, en 733 Carlos Martel —sobrino de santa Gertrudis, la abadesa de Nivelles— infligió un severo castigo a una partida de musulmanes que se dirigía a saquear el santuario de San Martín de Tours en la gran batalla de Poitiers. Si exceptuamos estos dos reveses, las conquistas de los musulmanes constituyen un caso realmente único. Por primera vez en la historia de la humanidad, las diversas poblaciones de esa plétora de regiones civilizadas que va desde Marruecos y Andalucía hasta el Asia Central y el Punjab, se vieron formando parte de un único sistema político.

Para justificar un cambio tan extraordinario, los cristianos de la época no pudieron menos de invocar la sucesión de grandes imperios que se recoge en la visión contenida en el Libro de Daniel. En esa sucesión, Roma era considerada el último imperio de la lista. Ahora el nuevo «reino de los árabes» venía a sustituir a Roma. Aquel hecho inaudito constituía el gigantesco estallido final de la grandeza humana antes de que se produjera el regreso de Cristo a la tierra. Los cristianos que fueron testigos de los sucesos del siglo VII sabían sin duda alguna que estaban asistiendo a la última y más dramática de las «mudanzas de los reinos».[1]

En general, con el paso del tiempo, se produjo un cambio muy significativo en la actitud de muchos cristianos. Gregorio Magno, e incluso Gregorio de Tours o Juan de Éfeso, habían sentido a la vez la angustia y el consuelo que suponía la idea de que faltaba poco para el advenimiento del fin del mundo y de que el Día Postrero estaba a punto de llegar. Aquella creencia expresaba sus esperanzas y sus temores respecto al estado del cristianismo, en un momento en el que la Iglesia estaba a punto de afrontar sus últimos días, precisamente los decisivos, amenazada desde dentro por las disensiones y por la difusión de las creencias falsas, y al mismo tiempo obligada a responder al reto de congregar

a todos los pueblos de la tierra. Una nueva idea, mucho más acuciante, de cambio apocalíptico absoluto, que implicaba la aparición y la caída de los sucesivos imperios como preludio al regreso de Cristo para regir el mundo, vino a sustituir las angustias de carácter mucho más introspectivo de los eclesiásticos de la generación anterior. Se trataba de un cambio que respondía a las transformaciones radicales que se produjeron en todo el Oriente Próximo a lo largo del siglo VII.

El argumento de este libro no es la creación de un Imperio islámico estable. Ese hecho fue el resultado más inesperado de aquellos años vertiginosos. Es posible que lo único que lograra la presión de los nómadas sobre las fronteras de las tierras colonizadas fuera en realidad crear en Mesopotamia y Siria grandes zonas semejantes a las *sklaviniai* de los Balcanes, que acabarían convirtiéndose en las típicas tierras sin ley de la frontera, arrancadas, aunque fuera por un breve lapso de tiempo, a las antiquísimas garras del Imperio. Las propias autoridades musulmanas no estaban ni mucho menos seguras de que sus conquistas fueran irreversibles. Mientras Constantinopla y el corazón del Imperio romano de Oriente siguieran sin caer en sus manos, el poderío cristiano era capaz de devolver el golpe. Comenzaron a circular leyendas según las cuales Mahoma ya se lo había advertido a sus seguidores: «Persia no necesita más que uno o dos empujones y desaparecerá. Pero los *rum* [los romanos de Oriente] ... son gente dura de pelar ... Ay, serán vuestros enemigos hasta el fin de los tiempos». Hacia el año 700, todavía no había nada seguro: «El islam empezó siendo un extranjero [en todos los países] y quizá vuelva a serlo, replegándose [a La Meca y Medina] como una serpiente que se repliega a su nido». Pasarse una noche entera vigilando en la costa de Siria, escrutando el horizonte por si se producía el temido regreso de la armada del Imperio romano de Oriente, se consideraba una acción más piadosa que pasarse toda una noche orando en la Kaaba.[2]

A pesar de todos estos presagios, se estableció un Estado islámico permanente, creado por los vigorosos soberanos musulmanes con la colaboración activa de algunos miembros de las antiguas elites provinciales, persas de religión mazdeísta y romanos de religión cristiana. Surgido tras varias generaciones de fracasos y cuando ya nadie lo habría esperado, aquel nuevo y vastísimo Estado fue fruto del firme deseo expresado por las poblaciones sedentarias del Oriente Próximo de que la estabilidad del imperio —fuera cual fuese— se impusiera sobre la anarquía. El Imperio islámico supo dar cohesión a los antiguos súbditos del Imperio romano de Oriente y del Imperio persa dentro de un mismo sistema político, cuya organización administrativa a nivel local era a todas luces una continuación de la anterior.

No ocurría lo mismo en los niveles más altos del gobierno. El Estado organizado por los califas Abd al-Malik (685-705) y al-Walid (705-715) tenía un carácter abiertamente islámico. El pasado fue rigurosamente censurado. La administración siguió funcionando como antes, según el modelo romano oriental en Siria y Egipto, y según el modelo persa en Mesopotamia. Pero a partir de 699 el árabe se convirtió en la única lengua oficial del Imperio. Se acuñaron

nuevas monedas de oro y plata destinadas a sustituir a las del Imperio romano de Oriente. Desapareció de ellas toda representación de la figura humana. En cualquiera de sus caras lo único que podía verse eran frases del Corán, escritas en vigorosos caracteres árabes. En 692 Abd al-Malik emprendió la construcción de la Cúpula de la Roca en el emplazamiento, a la sazón abandonado, del antiguo Templo de Jerusalén. Se trataba de una afirmación abiertamente desafiante. La nueva cúpula destacaba por encima de la de la iglesia del Santo Sepulcro, erigida por Constantino. En su interior, las inscripciones árabes con citas del Corán hacían saber a los peregrinos musulmanes cuál era el juicio definitivo de Dios respecto del pasado del cristianismo:

> ¡Gente de la *Escritura*! [en alusión a los cristianos, caracterizados por ser los poseedores de las Sagradas Escrituras] ¡No exageréis en vuestra religión! ... Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y Su Palabra ... Tener un hijo [no es propio de Dios] ... Ciertamente, la Religión, para Dios, es el islam (Corán 4,171 y 3,19).

Los fundadores del Imperio islámico creían, de un modo tan absurdo como sus contemporáneos cristianos, que existía una relación directa entre el favor de Dios y la fundación de un gran imperio. Como decía un musulmán a un ermitaño cristiano, árabe como él, «indicio del amor que Dios siente por nosotros y del agrado que le produce nuestra fe es que nos haya dado el dominio de todos los demás pueblos y religiones».[3]

Como los habitantes del Imperio romano de Occidente en el siglo v, los cristianos de las tierras civilizadas de Oriente —y en especial los súbditos de lo que quedaba del Imperio romano de Oriente— preferían considerar a sus conquistadores unos salvajes que ni siquiera se sabía de dónde venían, y con los que no tenían nada en común. Las fuentes griegas y latinas no hablan nunca de los «musulmanes», y para referirse al islam recurren a conceptos puramente étnicos. Los musulmanes son siempre los «sarracenos» o los «agarenos», es decir, los descendientes de Ismael, el hijo bastardo de Abraham y de su esclava Agar. Para los autores cristianos, el islam no era más que una «nueva herejía engañosa», ni siquiera particularmente interesante. Se trataba de un mero plagio del cristianismo, inventado por Mahoma para cubrir con un manto de respetabilidad religiosa los desmanes de su sanguinaria nación.[4]

Aquellos estereotipos del islam tan firmemente arraigados contribuyeron a mantener alta la moral de la población del Imperio romano de Oriente cuando tuvo que enfrentarse al desafío militar más formidable que se le había presentado nunca. Pero dentro de los territorios incluidos en el Imperio islámico, la realidad no estaba tan clara. Los cristianos del Oriente Próximo se acostumbraron a convivir con sus nuevos señores en un estado de continua ambigüedad. Su posición dentro del Estado islámico era mucho mejor que aquella de la que gozaban los judíos y los paganos en el Imperio cristiano. Judíos y cristianos eran tratados como «gentes de la *Escritura*». Aunque no se habían mostrado dignos de su llamada, habían recibido de Dios sus Escrituras. Tenían que

pagar un impuesto de residencia especial —el *ŷizya*— a cambio del «beneficio» de no tener que hacer frente, como les había ocurrido —en teoría al menos— a los paganos, a la cruel alternativa de someterse al islam o luchar hasta morir. Se trataba de un impuesto cuyo objeto era poner de manifiesto su posición de subordinación. Los que pagaban el *ŷizya* tenían que tener buen cuidado de presentar el dinero en la palma de la mano, de modo que la mano del súbdito no apareciera nunca por encima de la del musulmán encargado de cobrarle. A cambio de esta muestra de inferioridad, fueron muchos los cristianos y los judíos a los que se permitió permanecer dentro del Imperio islámico. Naturalmente, si alguno se convertía era siempre bien venido, pero la conversión forzosa quedaba en la mayoría de los casos fuera de lugar. Las «gentes de la *Escritura*» pudieron continuar practicando su religión y obedeciendo a sus autoridades tradicionales siempre que prestaran su apoyo a los ejércitos musulmanes con su riqueza, en forma de tributos. Para los musulmanes, la presencia masiva de dos religiones ya superadas venía a subrayar simplemente la novedad y el éxito que suponía el islam, «la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado».[5]

Durante los siglos VII y VIII, el Oriente Próximo no se parecía en nada al de hoy día, predominantemente musulmán y de lengua árabe. El islam por entonces seguía siendo la religión de los campamentos del ejército, vinculados a las nuevas ciudades, o a aquellas de fecha más antigua que habían experimentado una nueva expansión. Damasco en Siria, Fustat (cerca de El Cairo) en Egipto —cuyo nombre derivaba del *fossatum*, el terraplén del campamento de las antiguas legiones romanas—, y las ciudades inesperadamente prósperas de Basora y Kufa, al sur de Irak, fueron los grandes «puertos de entrada», en los que se concentraron las poblaciones del desierto de Arabia para su ulterior despliegue por toda la tierra civilizada. Las mezquitas erigidas en estas ciudades no eran espacios interiores, reflejos del cielo sobre la tierra cerrados entre cuatro paredes, como las basílicas cristianas. Eran grandes patios abiertos, foro y plaza de armas a la vez, de una «nación religiosa militarizada». Resplandecientes con los mármoles y las columnas arrancadas de los palacios reales conquistados por los árabes y revestidas con los pavimentos de mosaico proporcionados por el emperador de los romanos derrotado —como era el caso del patio de la Gran Mezquita de Damasco—, aquellas construcciones semejaban en realidad grandes jardines de recreo, tan llenos de luces y colores como el paraíso prometido en el Corán a los creyentes sinceros. Su esplendorosa majestuosidad hablaba directamente de las infinitas bendiciones derramadas por Dios, incluso en este mundo, sobre la comunidad de sus elegidos.

Al igual que sucedería con las grandes ciudades fundadas en el siglo XVI por los españoles en el Nuevo Mundo, las nuevas ciudades musulmanas del Oriente Próximo eran centros animadísimos, aunque cerrados, en los que no tardaron en imponerse la cultura y la religión de los conquistadores. Pero al margen de esas aglomeraciones más aparatosas de musulmanes seguros de su superioridad, el islam seguía teniendo tan poco calado como una ligera capa de niebla que rodeara la silueta de un paisaje que seguía siendo mayoritariamente cristiano. En el Alto Egipto y en el norte de Irak, las elites cristianas

seguían teniendo el control de la zona. Administraban los impuestos y sostenían orgullosamente las iglesias y los grandes monasterios de la región. Un santo varón que vivía al pie de los montes Zagros obtuvo grandes privilegios para su convento al curar al caballo favorito del emir musulmán de la comarca. Incluso los propios musulmanes no dudaban en consultar a los ermitaños cristianos.[6] La imagen que de Jesús entraría en la leyenda islámica fue modelada sobre los recuerdos de los grandes monjes de Siria y Egipto.

Cerca de los centros del poder, en Palestina y Jordania, los ejércitos musulmanes avanzaron rápidamente hacia el norte dejando tras de sí muchas aldeas en las que aún seguían levantándose iglesias el año mismo en el que se puso fin al dominio romano en Siria. Jerash era una ciudad que continuaba dominada por su viejo templo pagano. Había en ella una sola mezquita, rodeada de quince iglesias cristianas funcionando a pleno rendimiento. Los fabricantes de lámparas de barro de la localidad resolvieron el problema que suponía la aparición de una nueva religión universal grabando en ella por un lado, en caracteres griegos: «La luz de los cristianos es la resurrección», y, por el otro, en caracteres árabes, «En el nombre de Alá, el Compasivo, el Misericordioso».[7]

En la corte de Damasco, los funcionarios cristianos seguirían desempeñando un papel primordial. Así, por ejemplo, el responsable de la recaudación de impuestos de la región en nombre del emperador Heraclio había sido un árabe de religión cristiana establecido en Damasco, de nombre Mansur. El hijo de este Mansur, Sarjun (Sergio), trabajó al servicio de los califas encargándose de la gestión de los impuestos de todo el Oriente Próximo. El hijo de este Sergio, Mansur b. Sarjun, no abandonaría la corte hasta el año 700. Miembro de una típica familia piadosa del Oriente romano dedicada al servicio público, en un momento dado, igual que el noble romano Gregorio Magno, Mansur se volcó en la religión y abandonó los «cuidados» inherentes a su cargo para hacerse monje. Pasaría a ser conocido por su nombre monástico, Juan: Juan Damasceno —Juan de Damasco—, prolífico autor en lengua griega y padre fundador de la tradición ortodoxa medieval.[8]

Los diversos grupos cristianos reaccionaron cada uno a su manera ante la nueva situación en la que de pronto se vieron inmersos. Los calcedonianos pasaron a llamarse simplemente «melquitas», el «pueblo del emperador». La caída del Imperio romano de Oriente, en el que habían constituido la religión oficial, supuso un rudo golpe para su moral. Pero no todo estaba perdido. Su larga controversia con los monofisitas y, últimamente, en tiempos de Heraclio, con los judíos, había enseñado a los calcedonianos de la zona el modo de arreglárselas solos. Se desarrolló en esta época un género muy peculiar, consistente en una sucesión de *Preguntas y respuestas*, que comportaba la celebración de debates imaginarios con algún adversario religioso. En el Imperio desastrosamente gobernado de Heraclio, la ortodoxia ya no podía ser impuesta desde arriba por la fuerza. Los diversos grupos hostiles vivían codo con codo. Gracias a aquellos textos, el creyente calcedoniano «ortodoxo» era capaz de hacer frente a cualquier desafío, en cualquier parte que se produjera y fuera cual fuese la cuestión sobre la que versara, con renovado vigor. Al tratar a los judíos y a los diversos

grupos cristianos con la misma indiferencia, el Imperio islámico se limitaba a declarar permanentemente «abierta la sesión» de controversias religiosas entre judíos y cristianos, calcedonianos y monofisitas.

Anastasio del Sinaí, calcedoniano erudito que había trabajado entre los cautivos «romanos» de Chipre, y a quien los nuevos amos árabes habían puesto a trabajar en los mortíferos depósitos de asfalto del mar Muerto, escribió para aquellas gentes un catálogo enciclopédico de respuestas a todo tipo de dudas religiosas y una serie de *Relatos para fortalecer la fe*. Anastasio conocía bien a los musulmanes. Sabía que creían que un hombre predestinado a morir combatiendo en la guerra santa debía llevar en el rostro algún signo inequívoco de su inminente «martirio». Sabía también que algunos cristianos se habían hecho musulmanes y que muchos otros consideraban al islam una simple variante más o menos inocua de su propia religión. Así pues, sus obras fueron escritas con el fin de poner sobre aviso a unos y a otros. Los cristianos piadosos de Jerusalén —les decía— habían escuchado realmente los gritos de los demonios por la noche, mientras trabajaban retirando los escombros del Monte del Templo: estaban ayudando a «sus aliados, los sarracenos», a dejar expedito el sitio en el que Abd al-Malik iba a cometer la mayor de las blasfemias construyendo la Cúpula de la Roca. Incluso dos marineros cristianos habían ido a visitar La Meca. Por la noche, vieron surgir de la tierra una forma horrenda que se comía la carne de las cabras y de los camellos sacrificados alrededor de la Kaaba. Esto demostraba, según Anastasio, que el sacrificio en la Kaaba no era el «verdadero sacrificio» instituido por Abraham. Los sacrificios musulmanes eran ritos horrendos, que de ningún modo podrían ascender al cielo y complacer a Dios.[9]

Los sirios y egipcios pertenecientes a la Iglesia monofisita o «jacobita» no eran grandes admiradores de los nómadas árabes. Pero llegaron a unas conclusiones menos tajantes que las de los calcedonianos, que habían sido derrotados y humillados. Dios había «concedido su asentimiento» a las conquistas árabes, que en realidad eran un castigo infligido a los soberanos del Imperio romano de Oriente por haber perseguido a la verdadera Iglesia, es decir, la monofisita:

> Cuando [Dios] vio que la medida de los pecados de los romanos había sido colmada ... fijó la vista en los hijos de Ismael y los hizo venir desde el sur ... Fue concluyendo un pacto con ellos como logramos nuestra liberación. Y no fue poca ganancia vernos libres del tiránico reinado de los romanos.[10]

Para justificar sus pretensiones de que ellos constituían la verdadera Iglesia, los monofisitas se encargaron de mantener viva la memoria del Oriente Próximo. Los historiadores de la Iglesia monofisita se remiten una y otra vez a las funestas decisiones del concilio de Calcedonia, la «Gran Prevaricación», como ellos lo llaman, y se dedican a recordar las persecuciones a las que habían sido sometidos los seguidores de la verdadera fe por parte de los sucesivos emperadores de los siglos V y VI. Hacia 760, calcedonianos y monofisitas presentaron al gobernador musulmán de Alejandría sendas peticiones enfrentadas: «Los cal-

cedonianos le enviaron una carta que contenía [sólo] unos pocos párrafos ... y cuando la leyó se echó a reír a carcajadas».

Los monofisitas, en cambio, sabían muy bien cómo había sido para ellos la *historia reciente* del *Imperio romano*. En su alegato comentaban con todo lujo de detalles, basándose en fuentes de la época, las desastrosas consecuencias que había tenido en Alejandría el concilio de Calcedonia: persecuciones, linchamientos, matanzas de carácter punitivo: «Cuando el juez lo escuchó, juntó las manos y dijo a cuantos le rodeaban: "¡Oh, qué acto tan tiránico!"».[11] Para los contemporáneos de Carlomagno nacidos en el Oriente Próximo, los sucesos acaecidos hacia 450 en el ahora distante Imperio romano de Oriente, seguían siendo la historia contemporánea.

De ahí la tenacidad con la que se aferraban al pasado especialmente los jacobitas de lengua siríaca del norte de Siria. Desde Antioquía hasta China, el siríaco siguió siendo durante toda la Edad Media una de las grandes lenguas cultas de Asia. Y por él el tiempo no pasaba. Tanto en Occidente como en Constantinopla los grandes cambios acontecidos en la producción de libros obligaron a la adopción de un nuevo tipo de letra más compacta, la llamada «minúscula». En consecuencia, a partir del siglo IX los caracteres sueltos de los primitivos manuscritos griegos y latinos pasaron a ser casi indescifrables para la mayoría de los hombres de religión. Los libros que no fueron copiados de nuevo entonces en «minúscula» se perdieron prácticamente para siempre. Semejante abismo entre el pasado y el presente no se produjo en las surtidas bibliotecas monásticas de Siria y del norte de Irak. Hasta esa época cualquier persona culta de lengua siríaca podía reproducir y leer un manuscrito copiado en tiempos de Justiniano.

Las grandes *Historias* de la Iglesia monofisita, compiladas por Miguel el Sirio (1116-1199) y Gregorio Abu al-Faray, llamado Bar Hebreo (muerto en 1286), basándose en los escritos de autores más antiguos, se remontan directamente al siglo V. Leer esos libros es como escuchar el eco inequívoco del mundo de las postrimerías de la Edad Antigua en las palabras de unos autores contemporáneos de Ricardo Corazón de León, del rey san Luis o de Marco Polo. Las leyes mongolas de Gengis Jan —decía Bar Hebreo— tienen elementos gnómicos, pues le recordaban las *Gnómai* de san Gregorio Nacianceno. En cuanto a la creencia chamanista de los mongoles en la transmigración de las almas, se trataba naturalmente —según el sabio sirio, que llevaba más de mil años de cultura a las espaldas— de un rasgo presente ya en las obras de Aflatun —Platón— cuando estudia la metempsicosis.[12]

Para los nestorianos de los territorios pertenecientes al antiguo Imperio persa, las autoridades musulmanas suponían, en todo caso, una notable mejora frente al inconstante patrocinio que les dispensara el rey de reyes pagano. Los nestorianos de Irak en concreto saludaron sinceramente el establecimiento de un nuevo imperio fuerte y claramente monoteísta:

> Antes de llamarlos, [Dios] los preparó previamente para que siguieran honrando a los cristianos ... ¿Cómo, si no, habrían podido ... echar abajo el orgullo-

> so espíritu persa unos hombres acostumbrados a ir desnudos y a montar a caballo sin armadura ni escudo?[13]

La jerarquía nestoriana se benefició bastante de un imperio como aquel, cuyos horizontes eran más vastos incluso que los de los sasánidas. En la década de 780, cuando Harun al-Rashid emprendió sus últimas grandes expediciones a la Anatolia romana y los ejércitos de Carlomagno efectuaban sus últimas y desdichadas campañas en los bosques de la Sajonia pagana, los obispos nestorianos se mostraban sumamente activos en los confines del mundo, en unas regiones «abandonadas incluso de los árabes y los judíos, que creen en un solo Dios, creador del cielo y de la tierra».[14]

Talaron así los árboles sagrados de las tribus paganas de los montes del Caspio. Reavivaron las misiones cristianas enviadas a Hsian-fu. Timoteo I (780-823), el *katholikos* nestoriano de la «Iglesia de Oriente», supo aprovechar muy bien la nueva situación. Por ejemplo, a un obispo que había solicitado una pensión con la que esperaba vivir un agradable retiro en Bagdad, le advertía que tuviera presente que los monjes nestorianos recorrían los caminos que conducían a la India y la China sin más posesiones que un bastón y una alforja. Llegó incluso a pensar en crear un nuevo obispado «para los pueblos del Tibet».[15]

Estos diversos grupos cristianos, sin embargo, no tardarían en mostrar un mismo entusiasmo por la nueva lengua de los árabes. El árabe, la lengua de «los que hablan claro», era una lengua semítica emparentada con el siríaco, aunque de una riqueza y una precisión mayores, tan afilada y flexible «como una navaja de barbero». Se convirtió en la única lengua del Oriente Próximo que se consideraba capaz de expresar cualquier idea o cualquier sentimiento humano, desde el amor y la pasión por la guerra o las cacerías en el desierto hasta las abstracciones más sublimes de la metafísica. Hacia el año 800 sería la fascinación ejercida por toda una cultura profana expresada en árabe, y no el islam, la que supondría para los cristianos del Imperio islámico una amenaza capaz de apartarlos de su pasado. Como decía un obispo cristiano de Córdoba:

> Muchos cristianos leen los versos y los cuentos fantásticos de los árabes, no ya para refutarlos, sino para expresarse en árabe con más corrección y elegancia ... ¡Ay! Los cristianos de talento sólo conocen la lengua y la literatura de los árabes ... Se expresan [en esa lengua] ... de un modo más bello y más artístico que los propios árabes.[16]

Si quería seguir manteniendo el control de la población laica, el clero cristiano tenía que hacer lo mismo que ella. Por poner un ejemplo, el calcedoniano Teodoro abu Qurra (*c.* 740-*c.* 825) escribió la mayoría de sus obras en árabe, y siguió muy de cerca los debates teológicos musulmanes. Al defender el culto de los iconos, a lo único a lo que atiende es a los pasajes del Corán y a las sentencias atribuidas a Mahoma en este sentido. En cambio, el debate surgido en Constantinopla sobre ese mismo asunto no significó nunca nada para él.

A la hora de fijar su vocabulario religioso y de intentar solucionar sus problemas teológicos, la cristiandad de lengua árabe centraría cada vez más su atención en el islam y no en las capitales cristianas de Occidente.

El traslado de la capital del Imperio islámico de Damasco a Bagdad, que había sido fundada en 762, coronó el triunfo de la lengua árabe entre los cristianos de Oriente. Bagdad se hallaba situada muy cerca de las impresionantes ruinas de la capital sasánida, Ctesifón. Los altos funcionarios y médicos nestorianos alcanzaron tanta notoriedad en la corte de Harun al-Rashid (788-809) y sus sucesores como la que tuvieran dos siglos antes en la de Cosroes II Aparwez. Las restricciones legales impuestas a las «gentes de la Escritura» no supusieron un peso demasiado grave para esta numerosa clase de tecnócratas no musulmanes: «Los cristianos poseen ahora ricas monturas y caballos de pura sangre. Tienen montones de perros y juegan al polo, van envueltos en ricas vestiduras y ostentan patronímicos [árabes de pura cepa]».[17]

Aquellos individuos desempeñaban un papel esencial para las clases dirigentes musulmanas, a quienes servían como médicos, astrólogos, o, por así decir, como verdaderos pozos artesianos humanos. Sólo los cristianos cultos que se hallaban familiarizados con los viejos saberes en siríaco y que se mantenían en contacto, aunque fuera de modo intermitente, con sus correligionarios de lengua griega, estaban en condiciones de explotar el inmenso depósito subterráneo de conocimientos médicos, científicos y filosóficos del que poco a poco habían ido impregnándose las iglesias siríacas, sometidas ahora al Imperio islámico. Aquellos hombres, cuyo saber se remontaba a la época de la fundación de la escuela de Nisibis, acabaron convirtiéndose en los encargados de transmitir la erudición de los griegos a las elites de Bagdad.

Hunayn ibn Ishaq, médico de la corte de religión nestoriana (muerto en 873), desempeñó una delicada labor como traductor, comparando las viejas traducciones siríacas (realizadas en tiempos de Justiniano) con los originales griegos, ahora accesibles en Bagdad gracias a las misiones diplomáticas enviadas a Constantinopla. De ese modo, llegaron a circular en árabe más obras de Galeno de las que eran accesibles en versión original en el mundo helénico de la Roma de Oriente; por no hablar de las obras de Euclides, Ptolomeo y casi toda la tradición lógica y metafísica de la filosofía clásica tardía.

Tanto para los traductores cristianos como para sus lectores musulmanes, aquellos temas tenían una aureola de cómoda neutralidad. Ya en el siglo V los cristianos de Siria habían mostrado una clara tendencia a otorgar una posición privilegiada a toda cultura filosófica y tecnológica que pareciera inmune a las diferencias confesionales. Ahora, en la corte musulmana de Bagdad, la imperecedera sabiduría «griega» era pacientemente reconstruida en árabe, pieza a pieza, como si se tratara de la reconstrucción de un gran dinosaurio, de un formidable ser antediluviano, que no se hubiera visto afectado por los crueles enfrentamientos religiosos de la época. Era su condición de filósofos, de *falasifa*, unidos por las leyes imparciales del *kalam*, del argumento lógico, y no su condición de monoteístas, lo que permitía a judíos, cristianos y musulmanes reu-

nirse con la mayor facilidad «para negociar ... como hermanos que comparten los bienes heredados de un mismo padre».[18]

Situaciones como esa se daban en el crisol del mundo antiguo que eran Damasco, Edesa y Bagdad. Se producían muy lejos del extremo noroccidental del continente euroasiático que había empezado a denominarse, aún sin tener demasiada conciencia de sí misma, «Europa». A los observadores musulmanes, era el Imperio romano de Oriente, *Rum*, la región cristiana que realmente les interesaba. Constantinopla era la capital del último imperio que se había atrevido a resistir a la invitación del Profeta. Sería el corazón de aquel imperio lo que los ejércitos musulmanes intentarían conquistar a lo largo de los siglos, hasta que finalmente cayera en poder de los turcos otomanos en 1453. Occidente, en cambio, era un lugar remoto. Los musulmanes tenían de él el mismo concepto que tuvieran griegos y sirios, las civilizaciones del Oriente Próximo anteriores a la suya: se trataba de un territorio inmenso e indeterminado, habitado por pueblos desarrapados y belicosos. Un mundo, en definitiva, ajeno a la gran «mudanza de los reinos» que se había producido en la vieja cuna de la civilización.[19]

El Imperio romano de Oriente, cuyos territorios llegaban hasta las riberas oriental y meridional del Mediterráneo, desde Damasco a Cartago y el estrecho de Gibraltar, fue el único Estado cristiano que sintió la primer embestida, verdaderamente demoledora, del avance árabe. Para los países cristianos del norte, aquellos acontecimientos seguían estando muy lejos y, por lo tanto, no les producían demasiada inquietud. Hacia 680, un obispo franco, Arculfo, hizo una peregrinación a Tierra Santa. En el transcurso de su viaje atravesó, al parecer sin demasiadas molestias, un país muy diferente de su Galia natal. No vio ni una sola carreta, pues eran los camellos y sólo los camellos los encargados de transportar las cargas. Los Santos Lugares continuaban siendo lo que siempre habían sido. La gran iglesia de la Ascensión, en el Monte de los Olivos, seguía brillando como un gran faro sobre Jerusalén:

> En medio del terrible y maravilloso fulgor de esas [luces], que con tanta profusión sale por los cristales de las ventanas, el Monte de los Olivos da la sensación de ser pasto de las llamas y toda la ciudad, situada a sus pies, parece iluminada por ellas.

Arculfo señala que los «infieles sarracenos» habían construido su propia «iglesia» en Damasco. Pero eso es todo. Regresó pacíficamente a Constantinopla para ver cómo el «emperador del mundo» —llamado precisamente Constantino IV— se arrodillaba para besar el fragmento de la reliquia de la Vera Cruz que Heraclio había logrado salvar de Jerusalén cuando se produjo el colapso de Siria antes incluso de la llegada de los árabes.[20]

Incluso después de la conquista de España por los árabes en 711, en el norte nadie tenía todavía la seguridad de que aquellos invasores que habían llegado hasta el Mediterráneo occidental fueran a quedarse. Una rica dama sajona oriunda del sur de Gran Bretaña recibió el consejo de no viajar a las riberas del Me-

diterráneo. Debía esperar, le decían, «hasta que cesen los ataques y las amenazas de los sarracenos, que últimamente se han producido en las tierras de los romanos».[21]

En 724 un grupo de sajones llegó hasta Siria en viaje de peregrinación. Sus extrañas vestimentas causaron gran estupor entre la población de la zona. Un dignatario local de religión musulmana afirmó que no eran dañinos. Había examinado a aquellos hombres y «lo único que querían era cumplir con sus deberes religiosos». Procedían «de las riberas de Occidente, donde se pone el sol ... y no sabemos que haya otras tierras más allá de sus islas, sino sólo agua». Al poco tiempo, el jefe de aquel grupo, Wilibaldo, regresó a Europa —no sin antes ser detenido por las autoridades locales, acusado de intentar sacar de contrabando de Palestina un bálsamo sagrado en su típico cayado de peregrino (!)— y alcanzó un obispado en el sur de Alemania.[22]

Pero aquella Europa había cambiado mucho desde la década de 630. Aquellos piadosos peregrinos sajones procedían de una región que no hacía más de un siglo que era cristiana. El relato del viaje de Arculfo a los Santos Lugares fue escrito y decorado con hermosas ilustraciones no en la Galia, sino en Iona, gran monasterio celta enclavado en la costa occidental de Escocia. Lejos de la «mudanza de los reinos» que tan importante había de ser para la historia futura de Asia y de África, una nueva dimensión había venido a añadirse en el horizonte de los cristianos de Occidente. Debemos volver nuestra atención ahora a las «riberas de Occidente», a los irlandeses y sajones de la Gran Bretaña.

Cristianismos del norte: Irlanda y la Gran Bretaña sajona

En el siglo vii, por la misma época que fue testigo de los últimos triunfos y finalmente de la ruina del Imperio romano de Oriente, la periferia septentrional del mundo mediterráneo empezó a mostrar unos nuevos perfiles. En puntos tan alejados entre sí como Malaia Pereščepina, en Ucrania, y Sutton Hoo, yacimiento de Suffolk asomado a las aguas del mar del Norte, una serie de enterramientos espectaculares ponen de manifiesto la riqueza y el alcance de los contactos internacionales de los nuevos hombres fuertes del norte. La tumba de Malaia Pereščepina quizá debamos ponerla en relación con un príncipe búlgaro que desempeñó un papel importante en la diplomacia del emperador Heraclio. En su interior había un total de 20 kg de objetos de oro, procedentes de Constantinopla, los Balcanes, Irán y el Asia Central. Aunque menos rica, la tumba de Sutton Hoo resulta igualmente impresionante por la variedad de sus objetos y por la movilización de mano de obra que suponen. En la parte excavada del túmulo aparecieron un barco de 26 m de largo, armas y ornamentos que ponen de manifiesto los contactos con Dinamarca y la parte meridional de Suecia, piezas de joyería compuestas por más de 4.000 granates (cuya elaboración habría exigido el trabajo de diecisiete artesanos durante todo un año), monedas de oro procedentes de *Francia*, cucharas y una gran fuente de plata venidas de Constantinopla, esmaltes romano-britanos, y seda amarilla procedente de Siria.[1]

Esa acumulación de riqueza tan espectacular en un enterramiento recordaría, casi un siglo después, la suntuosa tumba de Childerico, el padre de Clodoveo, en Tournai. Aunque con una diferencia muy significativa e inquietante: el descubrimiento realizado recientemente de unos esqueletos humanos colocados alrededor de otro túmulo de Sutton Hoo implicaría probablemente que en esas ocasiones no sólo se sacrificaban caballos. Al otro lado del mar del Norte, en Dinamarca, la repentina proliferación de amuletos de oro pone de relieve un eco lejano de la imaginería triunfal romana manifestada en las monedas. Constancio II, hijo de Constantino y cristiano devoto, sobrevivió convertido en imagen de dios de la guerra. Tanto para los cristianos como para los paganos, resultaba inevitable relacionar la figura triunfante del rey guerrero con las divinidades encargadas de conceder la victoria.

El mundo septentrional estaba cambiando. Desde Irlanda hasta el sur de

Suecia aparecieron unas cuantas dinastías agresivas que, basándose en una fuerza militar más efectiva, en un control mayor de los recursos locales y en un contacto bastante profundo con el mundo de los ricos situado más al sur, empezaron a convertir en «reinos» a una serie de sociedades que hasta entonces casi habían desconocido lo que era el sistema estatal. Aunque frágiles como telas de araña comparadas con la solidez postimperial del reino de los francos o del de los visigodos, esas nuevas entidades políticas supusieron un cambio fundamental. A partir de 560 la dinastía de los O'Neill, en el norte de Irlanda, supo proyectar sobre el país una sombra más grandiosa y profunda propia de un «imperio»: aquellos reyes guerreros sumamente belicosos pusieron todo su empeño en crear una pirámide cada vez mayor de monarcas clientes que les proporcionaran los bienes y servicios que necesitaban. En las zonas de Gran Bretaña controladas por los sajones aparecieron una serie de hegemonías similares. Al igual que en Irlanda, el centro de ese poder cambiaba frecuentemente. Etelberto de Kent (560-616) reinaría en el sur, pero posteriormente el poder pasó al norte, y así los reyes de Northumbria, Oswald (634-642), Oswy (642-671) y Egfrith (671-685), dominaron la zona fronteriza que cruzaba el Muro de Adriano, desde los remotos confines de las Highlands de Escocia hasta el río Humber.

El prestigio y los vínculos con el pasado, de cualquier tipo que fueran, tenían mucha importancia para aquellos reyes. Instalados tras las murallas de las fortalezas romanas que bordeaban el litoral del mar del Norte, los reyes de la zona oriental de Anglia se pretendían descendientes del dios de la guerra, Wotan, y de «César». En Gran Bretaña, los sajones llevaban ya algún tiempo dominando la costa oriental. El estuario del Rin, la costa del canal de la Mancha correspondiente a Neustria y el valle del Sena, en el que poco a poco había ido imponiéndose el predominio de los grandes monasterios, se hallaban tan próximos, por vía marítima, de los sajones británicos como el *hinterland* densamente poblado de bosques de su propio territorio. Llamados con toda justicia «reyes empresarios», pronto aprendieron a desempeñar el papel de Clodoveo frente a sus parientes y rivales menos afortunados. Apreciaban muy mucho, aunque manteniéndose a una distancia prudencial, el sólido triunfo que había supuesto en todo el norte de Europa el establecimiento de la corte de un gran soberano franco cristiano como Dagoberto I. Se dedicaban al comercio de esclavos obtenidos en el curso de las guerras emprendidas para controlar la riqueza de la Renania franca.

En Irlanda, el cristianismo pasó de ser la religión de una minoría a constituir el credo exclusivo de los poderosos clanes reales. En 558, el *feis Temro*, el solemne acto sagrado en el transcurso del cual el gran rey de Tara (Temair) pasaba la noche con la diosa guardiana del país, se celebró por última vez en honor de Dermot mac Cerball. Dermot fue derrotado en 561 por los O'Neill, procedentes del norte, en la sangrienta batalla de Cúl Drebene. Precisamente un miembro del linaje real de los O'Neill, Columba (otro Colum, como san Columbano, que pasaría en seguida a ser llamado en irlandés Columcille, «la paloma de la Iglesia»), desempeñó un papel decisivo en la consecución de esa victoria. Para entonces ya era clérigo, por lo que fue acusado de derramar sangre

en el campo de batalla y fue excomulgado. Como castigo penitencial, fue desterrado de Irlanda, cuando contaba ya casi cuarenta años. En 565, el mismo año en que moría en Constantinopla Justiniano, se estableció en Iona, frente a las costas de Mull. Cuando murió en 597 —el mismo año en el que la misión de san Gregorio Magno desembarcaba en Kent— Columba había creado un imperio espiritual en el norte muy parecido al extenso reino establecido recientemente por sus parientes los O'Neill. Iona constituía el vértice de una pirámide de monasterios leales instalados entre el sur de Irlanda y las islas Hébridas. A partir de 635 los monjes de Iona reinstauraron el cristianismo en Northumbria. Lindisfarne, llamada hasta nuestros días la «Isla Santa», se convirtió en la Iona de los sajones del norte. Estrechamente vinculada a dos de los mayores poderes existentes en las islas Británicas, el de los O'Neill de Irlanda y el de los reyes de Northumbria, Iona pasó a dominar el mundo celta desde su extremo más septentrional. Aquel sería el comienzo de una nueva era del cristianismo irlandés.

Desde la perspectiva que proporciona la distancia, a los autores irlandeses no les costaría demasiado trabajo entender el éxito sobresaliente obtenido por un individuo como Columba. Iona se hallaba separada de tierra firme por un estrecho de aguas «de un verde cristalino». Se trataba del clásico «desierto» de la imaginación de los cristianos primitivos recreado, en el idioma celta, en la distancia de un islote en medio del violento Atlántico. Y, sin embargo, Iona estaba situada en el centro mismo del mundo político del norte, en la confluencia de Irlanda y del norte de la Gran Bretaña.

Se cree que Columba eligió Iona porque se trataba de la primera isla desde la cual ya no eran visibles las costas de su amada Irlanda. En una ocasión recogió amorosamente una grulla exhausta procedente de Donegal que se posó a sus pies: lo mismo que él, el noble pájaro estaba desterrado. En la comunidad monástica de Iona las crueles leyes naturales propias de toda sociedad guerrera quedaron milagrosamente en suspenso: si un cuchillo era bendecido por san Columba dejaba de derramar sangre. A pesar de todo, sin embargo, Columba siguió siendo el santo de una casta guerrera: «Y en el terrible fragor de la batalla, por virtud de sus oraciones, obtuvo de Dios que unos reyes fueran conquistadores y otros conquistados».

Los guerreros, incluso aunque fueran auténticos «pecadores con las manos manchadas de sangre», lograban escapar a una muerte segura en la batalla cantando himnos irlandeses en honor del santo. En medio de un paisaje silencioso, circundado por las colinas de Escocia, los campos de batalla de Irlanda siguieron presentes en todo momento ante Columba y sus monjes:

> Oyó a sus compañeros ... hablar por el camino de dos reyes ... «Hijos míos [dijo], ¿por qué conversáis ociosamente de esos hombres, sabiendo que los dos reyes de los que estabais hablando han perecido hace poco, decapitados por sus enemigos? Hoy mismo ... los marineros que lleguen de Irlanda os dirán lo que yo os acabo de decir.»[2]

Todas estas anécdotas fueron recogidas por Adomnán (628-704), descendiente de unos parientes de san Columba y abad de Iona. En su época, Adomnán fue, pese a su condición de clérigo, el político más grande de todo el norte de Europa. Fue uno de los pocos eclesiásticos de comienzos de la Edad Media que dispusieron de la autoridad suficiente para controlar los asuntos bélicos. En 697 logró persuadir a cincuenta y un reyes y a cuarenta eclesiásticos para que adoptaran el *Cáin Adomnáin*, las Leyes de Adomnán, una *Ley de inocentes* que se hizo extensiva a la totalidad de Irlanda, en virtud de la cual las mujeres y los clérigos eran protegidos de los efectos de la violencia entre las diferentes tribus. Era aquella una de las muchas maneras en las que el imperio espiritual de san Columba logró penetrar en la vida política de toda una sociedad.[3]

En un mundo en el que no existían aquellas ciudades romanas, cuyas sólidas murallas y cuya población asentada desde hacía mucho tiempo garantizaban el estatus de sus obispos, los monasterios como el de Iona constituían los escasos puntos fijos existentes en un paisaje en constante transformación. En Irlanda había obispos y clérigos, sí, pero carecían de atractivo. Pertenecían al sencillo mundo de las pequeñas tribus. Su estatus subía o decaía a medida que las diversas tribus iban pasando de un soberano a otro. No ocurría lo mismo con los monasterios como Iona, en los confines del norte, Kildare, en Leinster, y la sede llamada «metropolitana» de San Patricio en Armagh. Todos estos centros religiosos constituían una recreación, en forma cristiana, de los grandes castros que funcionaban como puntos de reunión de las diferentes tribus. A finales del siglo VII los recintos sagrados de los monasterios cristianos disponían de grandes fosos, muchos de ellos fruto de más de 100.000 horas de trabajo. En cualquier gran monasterio cristiano había cientos de personas, entre monjes, estudiantes y personal subalterno. En un país en el que no había aglomeraciones de población particularmente importantes, los grandes monasterios eran lo más parecido a una ciudad que existía. Paradójicamente, sería la poesía cristiana en lengua irlandesa la encargada de cantar los grandes castros de la Irlanda pagana. Se evocaban sus glorias pasadas con el fin de suministrar un marco épico a los populosos santuarios pantribales de época cristiana:

La gran fortaleza de Tara se marchitó a raíz de la muerte de sus soberanos:
La gran Armagh sigue teniendo una hueste de venerables héroes.
Se ha apagado —en una ruina grandiosa— el orgullo de la valiente Loegaire:
El nombre de Patricio, espléndido, famoso, es el único que crece sin cesar.[4]

Con el repentino florecimiento de la hagiografía irlandesa a finales del siglo VII, todos los grandes centros monásticos intentaron devolver al presente la figura de sus respectivos fundadores, muertos hacía ya más de un siglo. Cogitoso escribió la *Vida* de santa Brígida de Kildare (fallecida en 520) hacia 650. La obra culminaba con la descripción del mausoleo de la santa, un sepulcro de oro y piedras preciosas, rodeado de candelabros y tesoros dignos de una reina, muy parecido al de los grandes obispos merovingios, que se veneraba en una iglesia de madera exquisitamente tallada situada en la rica llanura de Cu-

rragh.[5] Y poco después, hacia 680-700, Muirchú escribiría para la sede episcopal de Armagh una *Vida* de san Patricio.

En el caso de la *Vida de san Patricio* de Muirchú, podemos apreciar cuán grande era el abismo imaginativo que se había abierto en el curso de dos siglos entre el cristianismo vacilante de los últimos tiempos de la frontera romana y la nueva cristiandad triunfante de la Irlanda del siglo VII. Cuando Muirchú escribió su obra tenía ante sus ojos la *Confessio* de san Patricio. Él, sin embargo, daría a sus lectores lo que andaban buscando: un líder religioso más grande que el de verdad, hecho a la medida de los actuales «herederos» del viejo Patricio, los grandes obispos de Armagh. En la *Vida* de Muirchú, san Patricio —como debemos llamarlo abandonando al humilde Patricio de la historia— llega a enfrentarse a Loegaire —Leary—, el gran rey de Tara, «donde se hallaba el gran reino de estos pueblos, la capital de todo el paganismo».

En un enfrentamiento triunfal con el rey y sus druidas, san Patricio «clavó una cuchilla invencible en la cabeza de toda idolatría ... Pues la creencia en los ídolos [afirma Muirchú] fue barrida por completo tras la llegada de Patricio y la religión católica se impuso en todos los rincones del país». Hasta el orgulloso Corotico fue debidamente castigado y convertido en un zorro salvaje.[6]

Estas curiosas leyendas nos permiten asistir nada más y nada menos que a la cristianización *post factum* de toda una sociedad y a la apropiación de su cultura por una nueva clase de expertos en materia religiosa. La sociedad irlandesa estaba ya acostumbrada desde hacía mucho tiempo a una división en grupos cuidadosamente delimitados, cada uno de los cuales poseía su propia escala de honorabilidad. Los monjes y el clero pasaron así a formar una casta especial más, sustituyendo a los druidas, que eran los expertos en el ritual de la vieja religión. Compartían con los *filid*, los «videntes» —es decir, los poetas— el rango supremo que en la sociedad irlandesa poseían los grupos de personas tradicionalmente asociados con el arte de la palabra, tan complejo y arcano.

El clero cristiano no dudó en adoptar este papel. En una sociedad que había desarrollado una escritura como el ogham en buena parte como un medio de comunicación esotérica, el clero constituía un grupo versado en el arte de la escritura o, mejor dicho, versado en el arte de la escritura en una lengua misteriosa y totalmente extraña. Los relatos de carácter legendario en torno a los progresos alcanzados por san Patricio nos presentan a éste como portador no sólo del bautismo, sino también de la magia de un «abecé escrito». Sus clérigos avanzaron por aquellas tierras sin alfabetizar blandiendo sus libros «como si blandieran espadas blancas».[7] El monasterio era un lugar lleno de sonidos desconocidos, casi sibilinos: «una congregación perpetua y de voz grave ... me alimenta un elevado conocimiento, el melodioso canto [en latín] de los creyentes».[8]

Copiar las palabras escritas en latín era ya de por sí una tarea milagrosa. Columba era capaz de distinguir, casi por presciencia divina, si había una sola «i» mal puesta en todo un ejemplar, por lo demás casi perfecto, de los Salmos.[9] En una región cristiana en la que cualquier tipo de libro constituía un

objeto raro, la mística instaurada por Casiodoro de copiar las Sagradas Escrituras se veía rodeada, además, del aura de mágico terror que acompañaba a los *áes dána*, «los hombres del saber», los artesanos cuya inteligencia legendaria proporcionaba a las autoridades seculares el ornato y los tesoros dignos de su rango. Al cubrir las grandes páginas de vitela que contenían el texto de los Evangelios con maravillosas miniaturas, los monjes se convirtieron en *áes dána* del «Supremo Rey de los Cielos». No se limitaban a copiar un texto, sino que hacían de él un objeto semejante a un tesoro. El Libro de Kells —llamado así por el lugar donde fue descubierto— probablemente fuera elaborado en Iona por algún sucesor de Adomnán. Acabó depositado en el santuario de Santa Brígida en Kildare, donde era llamado «la suprema reliquia del mundo occidental». Un viajero del siglo XII, Gerardo de Gales, comentaba la impresión que le habían producido sus páginas en los siguientes términos:

> Si las miras atentamente ... pensarás que son meros borrones ... No verás nada sutil donde todo es sutileza. Pero si te tomas la molestia de mirar más de cerca y de penetrar con los ojos en los secretos del arte, te darás cuenta de que poseen unas complicaciones tan delicadas y sutiles ... tan retorcidas y bien cohesionadas, y a la vez tan frescas en su colorido, que no vacilarás en afirmar que todo aquello no puede ser obra de hombres, sino de ángeles.[10]

Con su peculiar vestimenta y su tonsura, los clérigos —y especialmente los monjes— se situaban en el extremo opuesto de la sociedad de guerreros a la que sus parientes se hallaban todavía inextricablemente vinculados. El tañido de sus campanas constituía el clarísimo contrapunto a los estremecedores alaridos de las huestes guerreras.[11] Los clérigos irlandeses se aferraron con entusiasmo a las leyes de pureza del Antiguo Testamento: y es que aquellas normas garantizaban su estatus de casta sacerdotal «pura».

Separados de este modo del resto de la sociedad, los monjes se convirtieron en una versión sacralizada, positiva, de los pequeños grupos que siempre habían constituido la antítesis violenta de la vida sedentaria. Había numerosas bandas de jóvenes solteros y sin tierras —«hijos de reyes», desterrados y proscritos— que se entregaban a la vida salvaje en los bosques y los pantanos. Comiendo carne de caballo, marcados por las siniestras prendas de su juramento de venganza, empleados con frecuencia por los poderosos como «ejecutores», aquellos grupos arrojaban sobre la sociedad irlandesa la misma sombra ominosa que los *cú glas*, los omnipresentes lobos, los «perros grises» que se habían apartado del control de los hombres.[12]

En cambio, para los monjes y sobre todo para los conversos de estirpe real, el destierro constituía un estado honroso. Era, eso sí, una situación tremenda, por cuanto suponía apartarse de las comodidades y de la protección del propio grupo de parentesco. Fue un «destierro de Dios» lo que supuso el establecimiento de san Columba en Iona. Como luego veremos, la idea de «destierro» determinaría los movimientos de muchos irlandeses y sajones por la Europa continental. Aunque la propagación del cristianismo quizá sea fruto de esos

movimientos, en realidad constituiría sólo una parte del fenómeno de la *peregrinatio*, de la interminable peregrinación por tierras extrañas, emprendida por amor de Dios. Para un hombre sin parientes, todos los lugares resultaban igualmente extraños, eran siempre tierras «paganas». Aquella gente tenía a sus pies a toda Europa por la sencilla razón de que, estando lejos de su patria, todos los lugares se hallaban igualmente vacíos de significado humano y, por consiguiente, podían llenarse con la inmensa, con la invisible presencia de Dios.

Aunque técnicamente fueran elementos «marginales» de la sociedad irlandesa, los miembros de la nueva casta de monjes y sacerdotes se hallaban, en realidad, profundamente implicados en ella. Las leyes de clientela y reciprocidad mantenían cerca de ellos a la totalidad de los seglares. En el séquito de cualquier abad se confundían los seglares y los clérigos: sus «familiares» en sentido lato eran una extensión de su monasterio, hasta el punto de que la palabra utilizada en antiguo irlandés para designar la «familia», *muinter*, procede del vocablo «monasterio». Los arrendatarios de los monasterios se llamaban *manaig*, «monjes». Aunque estuvieran casados, eran en realidad monjes por la inquebrantable lealtad que mostraban hacia «su» señor, el abad. A cambio de ese apoyo, los monjes y el clero en general suministraban a sus clientes seglares el don inapreciable, y superior a toda ponderación, de la «Lectura», la recitación regular de los Salmos y los Evangelios.[13] Eran ellos los encargados de decir misa por sus almas y de enterrarlos en suelo «sagrado», cerca de algún santuario cristiano. Los *Penitenciales* nos dicen muchas cosas en torno a las prácticas sexuales de los seglares, por cuanto los casados, al ser clientes de los monasterios, demandaban el mismo servicio de penitencia y perdón que requerían los monjes. Éstos se consideraban con derecho a prestar ayuda y a impartir su bendición en la vida cotidiana. Se cuenta incluso que el austero san Columba obró un milagro al trocar en clara disponibilidad sexual la hostilidad que mostraba hacia su marido una mujer casada con un hombre feísimo.[14]

De todos los monasterios irradiaba algún modelo de dependencia, que ponía a los diversos segmentos de la sociedad laica en un contacto con la nueva casta de ascetas más estrecho de lo que a primera vista cabría suponer. Sólo los lobos humanos, los guerreros rebeldes que ocupaban los extremos más indómitos de la sociedad, se hallaban condenados a permanecer por completo fuera del alcance de lo santo. El término empleado en antiguo irlandés para designar a esa gente era *láech*, *laicus*, «lego», «seglar»: ellos eran los últimos «legos», los hombres inasequibles a la penitencia, cuya vida salvaje iluminaba, por contraste, la piedad sumamente mudable del típico cristiano irlandés.[15]

Tales eran los términos en los que podía decirse que la Irlanda del año 700 era un país cristiano. Así pues, el pasado precristiano seguía estando presente con una contundencia inconcebible en la Europa continental. Hasta la propia lengua irlandesa se hallaba ahora controlada por los nuevos señores de la palabra. Fueron los clérigos, en su faceta de escritores, los que salvaron la literatura, de carácter exclusivamente oral, de su país. Al ser fijadas por escrito, las leyes y la poesía precristianas de Irlanda pasaron a formar parte del nuevo orden cristiano.[16]

La gran compilación de derecho irlandés llamada *Senchas Már* se realizó hacia el año 720. Constituía un tributo más que notable a la creatividad y al nuevo sentido de unidad de una región cristiana. Afectaba a los juristas de todo el ámbito de lengua irlandesa. Por su volumen y su carácter exhaustivo no se había realizado en la Europa occidental ninguna compilación de leyes semejante desde el *Código de Teodosio*, promulgado en 438. El *Senchas Már* venía a situar las viejas leyes de Irlanda en el presente cristiano, tratándolas como un anexo del Antiguo Testamento. Los compiladores cristianos sostenían que los poetas y jueces de la Irlanda precristiana se habían inspirado en la «ley natural». La «ley natural» constituía un preludio regulado por la divinidad a la «ley de la letra», al «bendito lenguaje blanco» de los mandamientos cristianos, del mismo modo que el Antiguo Testamento había sido el preludio del Nuevo. De ese modo, las leyes irlandesas ganaban en peso y en majestad cargándose con el mismo sentido de pasado venerable eternamente activo en el presente cristiano que tenían las leyes del Antiguo Testamento. Éste, en realidad, hablaba de un pasado que resultaba satisfactoriamente familiar a los miembros de una sociedad tribal y guerrera como la irlandesa. Basándose en las prácticas veterotestamentarias, hasta la poligamia, decía un texto jurídico, podía encontrar un lugar en la Irlanda cristiana: «Pues el pueblo elegido de Dios conocía una pluralidad de matrimonios, sin que sea más fácil censurarlo que alabarlo por ello».[17]

En marcado contraste con la Irlanda del siglo VII, el cristianismo llegó a los reinos sajones establecidos en la isla de Gran Bretaña —en los territorios que posteriormente pasarían a denominarse «Inglaterra», aunque todavía no se llamaban así— procedente del exterior, como uno de tantos elementos de un proceso más amplio caracterizado por un memorable intercambio de dones. Entre los años 597 y 700, una nueva clase de soberanos ambiciosos, acostumbrados a buscar en el extranjero toda suerte de productos exóticos, se adueñó de la prestigiosa religión de sus vecinos del continente y de Irlanda.

En algunas zonas del oeste de la isla, es posible que los sajones recibieran el cristianismo de algún príncipe británico cristiano, o incluso de los campesinos romano-británicos, entre quienes el cristianismo seguía siendo una religión popular. Pero no se concedía mucho mérito al hecho de recibir regalos de los «galeses», los *wealh*, los «extranjeros» despreciables y hostiles por excelencia. Lo que se recordaba era más bien la llegada a los diversos reinos sajones de impresionantes grupos de extranjeros —por lo general, obispos de ultramar, acompañados de su séquito de monjes— cuyos movimientos y éxito dependerían, durante más de una generación, de la sed de prestigio, por lo demás totalmente impredecible, de los reyes sajones y de sus aristocracias de guerreros.

Se trataba de una situación calculada para dar pie a equívocos y a falsas esperanzas. Así, cuando Gregorio I envió su impresionante «misión» a Etelberto, rey de Kent, en 597, probablemente esperara nada más y nada menos que una rápida reinstauración del viejo orden cristiano de la Britania cristiana, igual que el que había habido durante el último siglo del Imperio romano: los obispos metropolitanos, cada uno de ellos a la cabeza de otros doce colegas

establecidos en sendas sedes de menor rango, habían de volver a los centros gubernamentales de época romana de Londres y York. La Britania que se encontraron san Agustín y sus cuarenta monjes al llegar a Kent era muy diferente. Por lo pronto, hallaron a un rey sajón decidido a utilizar cualquier medio —incluso una nueva religión— con tal de mantener su peculiar estilo local de soberanía.[18]

Etelberto sabía cómo controlar a los extranjeros para que el mundo que representaban no contribuyera a socavar su prestigio. Llevaba casado quince años con una princesa franca de religión cristiana llamada Berta que había gozado de libertad para practicar su religión y contar incluso con un obispo-capellán franco establecido en una iglesia romano-británica en Canterbury. Pero a los francos no les interesaba insistir en la conversión de Etelberto. No querían que hubiera como rey un cristiano igual que ellos y, por su parte, Etelberto no tenía la menor intención de convertirse en el «sub-rey» espiritual de unos monarcas con un afán de hegemonía tan marcado como el suyo propio. Recibir el bautismo de manos de Roma, sin embargo, era algo muy distinto. Etelberto podía ponerse en contacto con Roma, la idealizada capital del mundo cristiano latino, afortunadamente situada muy lejos de su reino, y, aparte de Roma, podía incluso obtener el reconocimiento del propio emperador de los romanos. Las cartas enviadas por Gregorio a Etelberto fueron muy bien recibidas en Kent. Llegaron además acompañadas de «numerosos presentes de todas clases», mediante los cuales el papa pretendía «glorificar al rey con honores temporales». Las cartas decían que la piedad de Berta era muy comentada en el palacio imperial de Constantinopla. Afirmaban también que Etelberto podía imitar a Constantino, un gobernante que había «convertido al Estado romano haciéndole abandonar el falso culto de los ídolos ... así como a las naciones que mandaba sobrepasando [con ello] en fama a todos sus predecesores.[19]

Sin embargo, cuando llegaron, Agustín y sus acompañantes se vieron confinados en una isla en medio del océano. Etelberto sólo se entrevistó con ellos al aire libre. Nunca quiso entrar en ninguna casa para hablar con ellos, no fuera que, siendo como eran magos, le hicieran perder el juicio. Se trataba de un gesto dirigido a sus partidarios más conservadores. Con su actitud, Etelberto ponía de manifiesto que no estaba dispuesto a permitir que lo «hechizara» la religión de aquellos extranjeros, haciéndole olvidar los ritos tradicionales, sin consultar previamente con su nobleza. Incluso cuando Etelberto recibió el bautismo y san Agustín obtuvo permiso para predicar en Kent, la comunidad monástica de Canterbury se parecía más a la residencia cuidadosamente acordonada de unos extranjeros privilegiados —gentes valiosas, sí, pero potencialmente subversivas, a las que más valía mantener a raya cerca de la corte del rey— que a la amplia red de obispados «romanos» restaurados que había imaginado Gregorio.[20]

Tampoco su actividad se caracterizó por la rapidez. La llegada de la nueva religión no vino acompañada de grandes campañas de destrucción de templos, como ocurriera en los días gloriosos de san Martín de Tours o de Teodosio I. Gregorio comentaba en una carta que los santuarios paganos debían ser recon-

sagrados con agua bendita. Las solemnes fiestas sacrificiales que obligaban a los dioses, a cambio de la ofrenda de tantos alimentos, a conceder el don de la fertilidad de los campos y los ganados, debían ser reemplazadas por banquetes cristianos cuya finalidad fuese conmemorar las festividades de los mártires; dichos banquetes debían celebrarse en casetas de madera dispuestas fuera de las nuevas iglesias, pero seguir igualmente asociados a la idea de benevolencia divina. En cualquier caso, no debemos equivocarnos y tomar esta famosa carta por un gesto de tolerancia. Gregorio la escribió como buen súbdito que era del Imperio de Oriente, que aún conservaba una extraordinaria seguridad en sí mismo. Todo el mundo reconocía que, desde Italia hasta el Alto Egipto, no debía dejarse de reclamar ninguno de los territorios que hasta entonces habían sido paganos: una simple cruz tallada en las puertas de las casas, o incluso la creación de una iglesia en su seno, debían dejar patente que todos los templos paganos habían sido sustituidos por el triunfo de la nueva fe cristiana. No obstante, el pontífice justificaba esta práctica en unos términos que permitían una flexibilidad considerable:

> Resulta indudablemente imposible arrancar de una vez todas esas aberraciones de sus obcecadas mentes: del mismo modo que quien intenta escalar una cumbre, avanza paso a paso y por etapas, y no a brincos.[21]

La propia lengua en último término pone de manifiesto un proceso de adaptación forzosa a las condiciones locales. El *Pascha*, la versión latina de la fiesta judía del *Pesaḥ*, la Pascua, vocablo todavía presente en todas las lenguas romances y adoptado tal cual por estas mismas fechas en antiguo irlandés, pasó a llamarse en Inglaterra, al igual que en otros países de lengua germánica, *Easter*, palabra derivada a todas luces de Eostre, la diosa pagana que prestaba su nombre al mes en el que se celebraba la fiesta.

Una importancia mucho mayor a la larga que el destino que pudieran correr los templos, tuvo el hecho de que san Agustín proporcionara a Etelberto un arte que le permitiría aparecer ante su pueblo como un nuevo Clodoveo. Etelberto promulgó «con el asesoramiento de sus consejeros un código de leyes al estilo romano». Pero, a diferencia de la *Ley sálica* de Clodoveo, las *Leyes* de Etelberto no fueron promulgadas en latín, sino en anglosajón, indicio notable de la firmeza de su propósito y de su capacidad de adaptación. Al cabo de una década, un grupo de escribas romanos o francos había convertido un simple dialecto germánico en una lengua escrita. Y lo hicieron con el fin de crear una serie de documentos que les permitieran proteger a su Iglesia. Las *Leyes* de Etelberto ponían de manifiesto que los extranjeros recién llegados gozaban de la protección personal del rey. Para empezar, afirmaban que el robo de «una propiedad de Dios y de la Iglesia» requería una compensación de doce veces su valor. Se proclamaba —y además, para que no hubiera equivocaciones, en lengua vernácula— que el honor de un sacerdote cristiano era tan sensible como el del propio rey, y que cualquier ofensa que se le hiciera exigía una compensación nueve veces mayor.[22]

Etelberto, sin embargo, continuó siendo un rey hegemónico con el estilo fuertemente personal característico de los sajones. El cristianismo siguió una política de prestigio, basada en el intercambio de regalos y mujeres. Lo cierto es que Paulino, el discípulo de san Agustín procedente de Italia, no llegó a York hasta el año 619, y además formando parte del séquito de Etelburga, la hija de Etelberto, que había sido entregada como esposa al formidable soberano de la Britania septentrional, Edwin. A pesar de haber contraído matrimonio con ella, Edwin tardó nueve años en decidirse a hacerse cristiano y, cuando finalmente lo hizo en 628, se aseguró de que la ocasión tuviera un carácter verdaderamente regio.

En un debate público celebrado entre los miembros de su séquito se expresaron sentencias memorables. Los más ancianos hicieron gala de su sabiduría:

> Así es como, a mi juicio, rey, es en el presente la vida del hombre sobre la tierra [*dijo uno*], comparada con los tiempos desconocidos para nosotros. Tú estás aquí en invierno celebrando un banquete con tus marqueses y criados; el fuego arde en el hogar ... y se está bien caliente, mientras que fuera arrecian furiosos temporales de lluvia y nieve; de pronto un ruiseñor revolotea velozmente por la sala ... huyendo de la tormenta invernal, pero en seguida desaparece de tu vista y vuelve a perderse en el exterior. Así esta vida humana se deja ver, aunque sólo un momento: lo que venga después y, por supuesto, lo que pasara anteriormente, nos resulta desconocido. Si esta nueva doctrina nos trae una información más cierta, me parecería lógico aceptarla.[23]

Así es como los sajones querían creer que habían cambiado sus ideas religiosas.

De un modo más expeditivo, el sumo sacerdote pagano al que hasta entonces un tabú prohibía acompañar al rey en la guerra, recibió un caballo y una lanza que desacralizaron su santuario. Aquel gesto ponía de manifiesto que las viejas ideas en torno a lo sagrado, basadas en la neta distinción ritual entre hombre y mujer, y entre guerra y paz, que unían a todas las clases sociales a la hora de reclamar la fertilidad de la tierra, podían ser dejadas de lado: la riqueza y la prosperidad estaban ahora con el caballo y la lanza; únicamente en las huestes del rey. Se produjeron bautismos en masa y predicaciones ante la multitud —en una ocasión durante treinta y seis días seguidos— en el palacio real y en el antiguo templo celta de Yeavering, donde se habían construido grandes salones de madera para celebrar banquete tras banquete aprovechando las numerosas cabezas de ganado que pastaban en las colinas circundantes. Aquellas ocasiones serían recordadas durante mucho tiempo en Northumbria. En 730 un viejo sacerdote revelaría al historiador Beda el Venerable que, según le había contado un anciano,

> una tarde fue bautizado por el obispo Paulino en presencia del rey Edwin junto a una gran muchedumbre ... [según recordaba, Paulino] era alto, ligeramente cargado de hombros, moreno, de rostro enjuto, nariz fina y aguileña ... a la vez impresionante y terrible.[24]

Edwin viviría todavía cinco años. A su muerte, acaecida en 633 en el campo de batalla, se produjo el hundimiento del cristianismo en su reino. Paulino y Etelburga huyeron por vía marítima a Kent, sin poder mostrar de su estancia en el norte más que una gran cruz de oro y un cáliz, restos sin importancia del «tesoro», famoso en otro tiempo, de Edwin.

Obligados a ocupar un lugar preeminente por sus reales huéspedes, los pequeños grupúsculos de extranjeros fueron cayendo sucesivamente a medida que fallecían sus protectores. El primero en desaparecer fue Etelberto, en 616. Decidido a conservar su posición contrayendo matrimonio con la segunda esposa de su padre, el hijo de Etelberto dejó bien claro qué era lo que pensaba del clero —que mostró su desaprobación a aquel casamiento— reinstaurando durante algún tiempo los sacrificios paganos. En Essex, los hijos de religión pagana de un rey cliente de Etelberto recordaban a su obispo que también el cristianismo se hallaba sometido al código sajón de intercambio de dones:

> Cuando vieron al obispo, que estaba celebrando solemnemente misa en la iglesia y que daba la eucaristía al pueblo, le dijeron ... «¿Por qué no nos ofreces el pan blanco que solías dar a nuestro padre? ... Si no te congracias con nosotros en un asunto tan baladí como este, no podrás quedarte en nuestro reino.»[25]

Para Redwald, rey de East Anglia, Cristo quizá fuera un huésped distinguido, pero tenía que acostumbrarse a vivir con los dioses locales: «en el mismo templo tenía un altar para el sacrificio cristiano y otro más pequeño en el que ofrecía víctimas a los demonios».[26] Un descendiente de Redwald, cristiano devoto fallecido en 713, recordaba que de pequeño había llegado a ver aquel templo.

Todas estas anécdotas nos permiten vislumbrar cuál era el singular sistema de valores que operaba en las fronteras del norte de Europa. El cristianismo llegó a los reinos sajones con permiso de la autoridad y, durante toda una generación, sus representantes fueron cuidadosamente «parapetados» por unos reyes y unos nobles que sabían perfectamente lo que deseaban de aquella religión foránea. En cualquier caso, las anécdotas están tomadas de una historia en la que se cuenta la llegada del cristianismo a Gran Bretaña, escrita casi un siglo después fundamentalmente con el fin de afirmar que aquellas primeras reacciones tan poco claras eran agua pasada. El autor en cuestión, Beda —llamado posteriormente Beda el Venerable— pertenecía a una familia originaria de Northumbria. Nacido en 672-673, se crió entre monjes. A los siete años —es decir, a la misma edad en la que los hijos de un guerrero eran confiados a su maestro de armas— fue entregado por sus padres al abad de Wearmouth. Posteriormente se haría monje en el monasterio de Jarrow, que era una abadía hermana de la anterior, fundadas ambas y dotadas en 674 por diversos protectores de rango nobiliario e incluso real. Construidos en piedra, «al estilo romano», ambos monasterios dominaban los estuarios del Tyne y del Wear, asomados al mar, como las viejas sepulturas reales de Sutton Hoo. También igual que Sutton Hoo, ponían de manifiesto el poder de un soberano capaz de gastar tantos recursos en una institución estrechamente vinculada a conmemorar a los muertos.

Beda escribió su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* ya en su vejez, en 731, medio siglo después del gran florecimiento de la hagiografía irlandesa y una década después de que apareciera el *Senchas Már.* Era además una declaración de triunfo *post factum*. Finalmente se podía afirmar que la Britania sajona, al igual que Irlanda, era un país cristiano.

Ahora bien, mientras que los irlandeses daban por supuesta la unidad de sus leyes y de su lengua, Beda se salía de su cauce para considerar a Gran Bretaña como un todo, igual que hiciera Gildas, cuyas obras había leído. Otorgaba a los reinos sajones un papel providencial dentro de la isla. No eran sólo el azote de los britones pecadores, como los consideraba Gildas, sino que constituían un pueblo nuevo, unido aunque sólo fuera en su adhesión al cristianismo católico. Beda fue el primer autor en considerar a los diversos grupos de colonos como una sola *gens Anglorum*, una «nación de los ingleses». Lo hacía en parte porque Gregorio Magno, que tampoco sabía mucho más, había utilizado el mismo término indiferenciado para hablar de ellos. Pero, además, lo empleaba especialmente para poder definir a la *gens Anglorum* como un solo pueblo, recién establecido en su Tierra de Promisión, la isla de Gran Bretaña. Como grupo, eran responsables ante Dios de sus pecados, igual que lo fuera el pueblo de Israel.

Como ocurriera con el antiguo Israel, también entre los anglos era la conducta de los reyes la que invariablemente inclinaba la balanza del favor divino hacia el conjunto del pueblo. En los pecados más graves, el sincretismo sin paliativos y la apostasía recalcitrante, resultaba más sencillo, como ocurriera en Israel, echar la culpa a los reyes que recrearse en las complejas vacilaciones de toda una población. Del mismo modo, los breves momentos de paz y de grandeza de la que gozaron los anglos en tiempos de sus monarcas más poderosos podían achacarse a su disposición a escuchar a los obispos cristianos, muchos de los cuales eran presentados por Beda como dignos herederos de los profetas hebreos, personajes vigorosos cuya intervención en la vida cotidiana de una sociedad guerrera podía ser tan decisiva y misericordiosa, aunque inconstante, como la de Samuel o Elías.

Beda dedicaría su *Historia ecclesiastica* a un rey, a un hombre culto, cuya piedad no tardaría en obligarle a salir hacia el destierro. Logró así que los buenos soberanos fueran recordados incluso en sus reveses más espectaculares. En vez de ofrecer el retrato benévolo, pero desengañado a la vez de Clodoveo que realizara Gregorio de Tours, una cruda sacralidad —fruto de los recuerdos locales tenazmente conservados— rodea la figura de un personaje como el rey Oswald de Northumbria. Oswald fue el sucesor de Edwin. Había recibido el bautismo en Iona. El musgo de la cruz de madera en torno a la cual librara su primera batalla decisiva, en 634, seguía curando a los devotos en tiempos de san Beda. Fruto del cristianismo de Iona, donde los parientes del rey, en su calidad de abades, supieron subvertir los valores de una sociedad de guerreros y de paso toda su conducta, también Oswald, en su calidad de monarca, supo trastocar los códigos de comportamiento de una hueste de guerreros con ocasión de las grandes festividades cristianas. Demostró que los «fragmentos de plata» podían utilizarse de un modo bastante insólito:

> Se cuenta que en cierta ocasión, el día de Pascua, cuando se disponía a cenar con el obispo Aidan, pusieron ante él una fuente de plata ... Acababan de levantar sus manos para solicitar la bendición del pan cuando entró un oficial del rey ... a decirle que había por aquellos contornos una gran muchedumbre de pobres provenientes de toda la comarca y que pedían limosna al rey. Inmediatamente ordenó ... que hicieran pedazos la fuente y que repartieran los fragmentos entre los pobres. El obispo, que se hallaba a su lado ... tomó su diestra y dijo: «¡Ojalá esta mano no conozca nunca la corrupción!».[27]

Seguramente la mano bendita de Oswald fue cortada cuando murió en el campo de batalla en 642. Permaneció incorrupta en una capilla del palacio-fortaleza de Bamburgh, junto al mar del Norte, cerca de Lindisfarne. La tierra en la que cayera muerto el buen rey Oswald y hasta la madera de la estaca en la que sus enemigos clavaron su cabeza empezaron a obrar milagros. Se hizo proverbial su último grito de guerra, que fue una oración por las almas de los miembros de su infortunado séquito. Por los mismos años en los que los ejércitos musulmanes, formados también por guerreros que se consideraban a sí mismos mártires en potencia, asolaban Siria e Irak, Oswald se convertía en el primer rey guerrero de Europa al que, por el simple hecho de morir violentamente en el campo de batalla, se le atribuían poderes sobrenaturales asociados habitualmente con los mártires y ascetas cristianos.[28]

Oswald pertenecía, no obstante, a unos tiempos heroicos y ya bastante remotos, que Beda tendía a idealizar con el único fin de zaherir a su propia época, mucho más contentadiza. Oswald constituía un argumento sumamente útil. Pero lo que había tenido más importancia en el período que va del año 640 al 700 no resultaba tan fácil de referir. En aquella época se había iniciado un cambio sustancial y a la vez irrevocable. Cuando los reyes sajones de Gran Bretaña y su aristocracia comprobaron que la nueva religión les resultaba conveniente, sus donaciones a la Iglesia católica alcanzaron unas dimensiones verdaderamente heroicas. Sus reinos se caracterizaban por la increíble opulencia de toda sociedad fronteriza. Había una aristocracia de guerreros relativamente pequeña y unos caudillos de rango real que constantemente obtenían nuevas riquezas a expensas de la población británica gracias a la conquista y la imposición de tributos, gracias a una organización más severa de los considerables recursos de la economía agraria subromana, y por último gracias al siniestro compañero de viaje de las actividades bélicas de los inicios de la Edad Media, a saber: el tráfico de esclavos. Aquella riqueza era «redimida» y eternizada fomentando una modalidad de cristianismo predominantemente monástico, buenos ejemplos de la cual, aunque no los únicos, eran las abadías de Jarrow y Wearmouth, donde se criara y muriera el propio Beda.

Lenta, pero inexorablemente la Gran Bretaña sajona empezó a parecerse cada vez más a la parte septentrional de la Galia, a la Francia posterior a la llegada de san Columbano, según la hemos descrito en otro capítulo de esta misma obra. Se trataba de un mundo rico en el que los reyes y sus cortesanos hacían todo lo posible por expiar sus pecados y asegurar la fama futura de su estirpe.

En general, Gran Bretaña, Francia y algunas zonas de Irlanda avanzaron por esta época al mismo ritmo. Todas estas regiones se jactaban de contar con unas aristocracias locales decididas a trasladar a su tierra natal, ya fuera haciéndose monjes o actuando como simples patronos, vívidos microcosmos del orden cristiano, tan lejano hasta entonces. Ahora deberemos ocuparnos de este curioso proceso de recolocación, si queremos entender lo que los nuevos cristianismos del norte tenían en común con otras regiones y hasta qué punto se diferenciaban de la antiquísima cristiandad mediterránea de la que con tanto entusiasmo intentaban sacar todo el provecho posible por aquel entonces.

CAPÍTULO TRECE

Microcristiandades

En el mundo preletrado del norte, la presencia de los libros desencadenó entre los pocos privilegiados que sabían qué hacer con ellos una repentina sensación de premura. Al sur de Escocia, en Melrose, el anciano prior de la abadía, Boisil, hacía al joven san Cutberto la siguiente advertencia:

> —No vayas a perder la oportunidad de aprender de mí lo que puedas, pues la muerte anda rondándome. La semana que viene mi cuerpo y mi voz habrán perdido su fuerza.
> —Dime entonces cuál es el mejor libro para estudiar. Uno que podamos acabar en una semana.
> —El evangelio de san Juan ... Poseo un comentario en siete partes. Con la ayuda de Dios podremos leer una cada día e incluso quizá discutirla, si queremos.[1]

En 735, cuando Beda hubo de enfrentarse a la muerte, se apoderó de él la misma sensación de urgencia. Todavía tenía algunos textos inconclusos:

> —No puedo permitir que mis hijos estudien lo que no es verdad [dijo] ... Toma la pluma y afílala, y luego escribe con rapidez. Dijo entonces Wilberto [su discípulo]: —Todavía queda una frase...
> Replicó entonces: —Pues escríbela. Venga, ya está. Muy bien. Y añadió a continuación [repitiendo las palabras de Jesús]: —Todo se ha consumado.[2]

Sólo entonces volvió a sentarse Beda en su sillón y permaneció inmóvil aguardando la muerte. Aquel hombre que murió recitando poemas cristianos en anglosajon había escrito más de cuarenta libros en latín.

Respaldando las obras de Beda había dos generaciones de cristianos que se habían encargado del traslado masivo de bienes desde la Galia y Roma hasta Northumbria. Un noble originario precisamente de Northumbria que se había hecho monje, Benito Biscop (628-690), había fundado Wearmouth y Jarrow. Había viajado a Roma en seis ocasiones, la primera de ellas en 653. Incluso su nombre, Benito, procedía de fuera de la isla y subrayaba su entusiasmo por el autor de la *Regla* benedictina. A Tyneside llegó toda una biblioteca, reunida por este magnate de las tierras del norte a lo largo de su *Grand Tour* por la Italia cristiana, junto con un maestro de música encargado de enseñar el estilo

de canto practicado en la basílica de San Pedro de Roma, y diversas reliquias, iconos, tejidos de seda bordada —por valor de tres fincas rústicas—, expertos vidrieros de la Galia y «albañiles capaces de construir una iglesia para él al estilo romano que tanto había amado siempre».[3]

Gracias, además, a las generosas donaciones regias, ambos monasterios llegaron a albergar a seiscientos monjes, y su mantenimiento corría a cargo de varios miles de arrendatarios. Beda tendría acceso a más de trescientos libros, alguno de los cuales habían tenido que ver con Vivarium, el monasterio de Casiodoro. Se trataba de la biblioteca más grande reunida por aquel entonces al norte de los Alpes.

Las exóticas artes «romanas» supondrían una carga casi tan onerosa para los recursos de la zona como la que en otro tiempo supusieran las guarniciones fronterizas de Roma. Para tener las obras completas de san Gregorio Magno era preciso componer, mediante una paciente labor de copia, once volúmenes de más de dos mil folios de pergamino, que pesaban casi cincuenta kilos (en la actualidad el peso medio de la edición estándar de sus obras apenas llega a los tres kilos). Para confeccionar una Biblia se requerían las pieles de más de quinientos terneros. Pero el intercambio de dones que mantenía cohesionadas las diversas regiones cristianas de Europa, a pesar de las distancias, exigía la constante producción de esos tesoros portátiles. El *Codex Amiatinus* —expuesto hoy día en la Biblioteca Laurenziana de Florencia, y cuyo nombre procede del Monte Amiato, donde estuviera en otro tiempo— fue producido en Wearmouth. Se trata de una de las tres grandes copias de la Biblia realizadas a partir de un original procedente de Italia. En 716, Ceolfrith, abad de Wearmouth, emprendió un viaje a Roma acompañado de un séquito de más de ochenta monjes. Su intención era colocar el gran códice sobre la tumba de san Pedro. Se suponía que una copia perfecta de la Biblia en la edición latina «ortodoxa» de san Jerónimo, de más de treinta y cinco kilogramos de peso, había de constituir un presente de compensación sumamente apropiado, además de impresionante, para san Pedro, protector de Wearmouth, de parte de un «abad venido del Extremo de la Tierra». Ceolfrith murió durante el viaje. El *Codex Amiatinus* acabó finalmente en Italia. Se trataba de una copia tan perfecta que durante mucho tiempo fue considerada no ya producto de un monasterio de Northumbria de finales del siglo VII, sino una Biblia realizada en Italia en una época muy anterior.

El traslado de tantos libros desde el Mediterráneo a las islas Británicas era sólo un síntoma de un proceso mucho más generalizado. Hacia el siglo VII, la decadencia de las redes comerciales del Mediterráneo y el fortalecimiento de las fronteras políticas y confesionales en el Oriente Próximo hicieron que, pese a las entusiasmadas travesías emprendidas por un escaso número de viajeros distinguidos, las iglesias cristianas se regionalizaran sobremanera. El mundo cristiano se había convertido en un mosaico de «microcristiandades» adyacentes, pero distintas. Al no hallarse ya inmersas —de manera inconsciente— en una atmósfera «ecuménica» basada en la regularidad de los contactos interregionales, las diversas regiones fueron replegándose sobre sí mismas. Todas ellas

necesitaban creer que poseían, aunque fuera en miniatura, la esencia de toda una cultura cristiana. A menudo, extrañamente mal informadas de todo lo referente a sus vecinos o llenas de una profunda desconfianza hacia ellos, las autoridades de todas esas «microcristiandades» se aferraron con una lealtad extraordinaria a aquellos rasgos que parecían reflejar en su propio país, como si de un microcosmos se tratara, el macrocosmos imaginario y absoluto de un cristianismo universal.

De ese modo, las obras «enciclopédicas», encargadas de organizar todos los conocimientos acumulados hasta entonces, dejarían de ser consideradas por sus contemporáneos el resumen exangüe de una riqueza pretérita (como suelen considerarlas los eruditos modernos). Todo lo contrario. Se les atribuía un valor inmenso. Gracias a ellas los hombres de la época podían estar seguros de que el alimento de la verdad cristiana, hasta entonces desperdigado con tanta profusión en una multitud de libros, se hallaba disponible, como si se tratara de un comprimido de vitaminas, y podía ser «activado» a través de la tarea profundamente existencial y urgente de edificar una cristiandad local.

Se trata de un fenómeno acaecido en todas partes, desde Irlanda hasta Persia. Ya hacia el año 600 los maestros nestorianos de Nisibis hablaban de las obras de Teodoro de Mopsuestia como si fueran la suma total del conocimiento humano. Teodoro había logrado reunir los «miembros dispersos» del saber y había hecho de ellos «una sola estatua perfecta».[4] La omnisciencia atribuida a un gran maestro garantizaba la integridad cultural de la Iglesia nestoriana de Persia. Teodoro había sido llamado por sus seguidores —y con razón— el «Exégeta universal». Pero también en la perdida Bangor, la orgullosa autonomía de los maestros de san Columbano se basaba en una serie de pretensiones semejantes: uno de ellos, Mo-Chuoróc maccu Neth Sémon —personaje no muy conocido, desde luego—, era llamado por sus admiradores «doctor del mundo entero».[5]

En 636 los discípulos de san Isidoro, obispo de Sevilla (*c.* 560-636), publicaron sus *Etimologías.* Resumen en veinte tomos de todo el saber, organizado en distintas entradas acerca del «origen» y, por consiguiente, del sentido de los términos más significativos empleados en los libros paganos y cristianos conocidos por Isidoro, las *Etimologías* prometían introducir al lector en todos los aspectos de los diversos saberes útiles de los que disponían las antiguas generaciones de sabios latinos. El *tour de force* realizado por san Isidoro venía a confirmar las esperanzas de toda una elite local, proporcionándole todos los conocimientos que pudiera necesitar. Permitía al lector

> contemplar, en su propia persona, un panorama completo del saber antiguo ... Después de sufrir golpes tan duros, Dios permitió a España volverse a levantar y restaurar el edificio monumental de los antiguos, para que no recayéramos, víctimas de una senil pérdida de memoria, en los modos más rústicos.[6]

En 665 el sabio armenio Ananías de Shirak afirmaba en su ***K'nnikon*** que había vuelto a llevar a «este país, predio de san Gregorio, la tierra amada por

Cristo», un resumen completo de la cosmología y del cómputo cronológico. A partir de ese momento los armenios podían prescindir de los griegos.[7]

Aquel tipo de empresa presentaba claros ribetes de competitividad. En el Mediterráneo occidental, los reyes visigodos de España y sus consejeros obispos, entre cuyos representantes más incondicionales cabría citar a san Isidoro, expusieron su propia versión de lo que era una «verdadera» república cristiana en contraposición mal disimulada con el «reino de los griegos». Y tenían buenos motivos para mostrarse nerviosos. La monarquía visigoda era electiva y propendía con demasiada facilidad a la guerra civil. Justiniano había sabido aprovechar esa debilidad para invadir el sur de España. Incluso después de que las guarniciones «imperiales» fueran expulsadas de la zona costera del sur de la península hacia 620, el Imperio de Oriente seguiría constituyendo una presencia amenazadora en Cartago, Sicilia y Roma. Siempre cabía la posibilidad de que volvieran a aparecer por el horizonte las naves de la Roma de Oriente.

Al establecer una firme alianza con los obispos católicos tras su abandono del arrianismo en 589, los reyes visigodos de España lograron mantener unida durante más de un siglo la mayor entidad política integrada de la Europa del siglo VII. Aquel hecho constituyó una hazaña notable, sostenida en parte por oleadas intermitentes de palabras solemnes. Al igual que los códigos promulgados por los emperadores de Oriente, las leyes de los reyes godos afectaban a todos los súbditos y pretendían aportar una solución a todos los problemas. En ellas cabían grandilocuentes órdenes promulgadas de vez en cuando, que obligaban a bautizarse a todos los judíos del reino, o listas en las que se especificaban las indemnizaciones que debían recibir los habitantes de las aldeas heridos por un toro.

El episcopado católico del reino visigodo fue convocado en diecisiete ocasiones entre 589 y 694 a reunirse en una serie de concilios celebrados en la nueva capital, Toledo. Fundada en una prominencia del terreno, bien defendida a orillas del río Tajo, la ciudad de Toledo podía dominar las ricas, pero vulnerables provincias del sur, sin dejarse absorber por ellas. Toledo era una «nueva Jerusalén», un solemne teatro urbano en el que obispos y reyes ponían conjuntamente de manifiesto las grandes esperanzas de una «microcristiandad» autosuficiente.

Los concilios hacían hincapié, sobre todo, en la observancia uniforme de los ritos católicos «correctos». El credo de Nicea debía ser recitado correctamente en las misas celebradas en todas las iglesias. Las grandes festividades no podían celebrarse en fechas determinadas exclusivamente por las costumbres locales. Había que guardarlas el mismo día en todo el reino, «como se celebran en el mundo entero». El «mundo entero» equivalía, en realidad, a los territorios controlados por los reyes visigodos:

> Que una sola norma en la oración y en el canto de los Salmos sea observada en toda España y en [las zonas visigodas de] la Galia ... y no debe haber entre nosotros más variaciones de las costumbres eclesiásticas, puesto que estamos unidos en una misma fe y en un solo reino.[8]

Como si de grietas abiertas en la estructura de un gran edificio se tratara, las discordancias cultuales constituían síntomas inquietantes de un potencial desorden de mayores dimensiones. Las tonsuras inadecuadas de los monjes y clérigos; los cantos incorrectos en la liturgia; los restos de prácticas paganas en las zonas rurales; o la constante anomalía que suponía el hecho de que los judíos celebraran fiestas no cristianas en las principales ciudades del reino: tantas irregularidades hacían que la ira de Dios cayera sobre su pueblo. Resultaban tan alarmantes como la deserción de los soldados del ejército real, la rebelión o la constante pérdida de mano de obra que provocaban la fuga de esclavos o el continuo ir y venir de los vagabundos por la amenazadora vastedad de la península ibérica: «pues así es como la ira divina ha hecho que desaparezcan muchos reinos de la tierra».[9]

En 711 llegó lo peor, y precisamente por donde siempre habían temido los reyes que pudiera llegar y, como era de esperar, en un momento de guerra civil. No sería, sin embargo, el Imperio romano de Oriente el que invadiera España desde sus pequeñas avanzadillas del Magreb, sino un enemigo mucho más atrevido, los árabes y sus numerosos aliados bereberes. El reino visigodo, pese a estar «establecido con una solidez antigua», fue el único Estado cristiano de Occidente que cayó, con una rapidez asombrosa, ante los ejércitos de los «nefandos sarracenos».[10]

Precisamente un producto característico de la «microcristiandad» hispánica, a saber, la obra enciclopédica de san Isidoro de Sevilla, había sido recibido con entusiasmo en toda la Europa del norte. El clero erudito de Irlanda utilizó una y otra vez las *Etimologías*, libro que recibiría en aquellas latitudes el nombre de *Culmen*, o «cumbre de todos los saberes». Aquella obra proporcionaría a los miembros del clero cristiano —casta caracterizada por sus conocimientos enigmáticos— los medios necesarios para alcanzar un dominio completo del curioso universo relacionado con la lengua foránea en la que estaba escrita, el latín. Gracias a la obra de san Isidoro, la totalidad de la sabiduría latina estaba en condiciones de llegar a su tierra natal. Cabe suponer que los sabios del Ulster no habrían dudado en ningún momento en cambiar todos los conocimientos transmitidos por el ciclo épico de su tribu —el *Táin*, el relato de los robos de ganado de Cooley— por una sola copia del *Culmen*.[11]

En Gran Bretaña, la necesidad de recolocar a toda una cristiandad no afectaba sólo a los libros. Una vez decididos a patrocinar la nueva religión, a los reyes sajones había que decirles cuál era la forma correcta de cristianismo que debían instaurar en sus dominios. Así se explica la meteórica carrera de un personaje como san Wilfrido (634-709), el primer sajón que llegaría a ser nombrado obispo de York. Al igual que Benito Biscop, Wilfrido viajó a menudo a la Galia y Roma, llegando incluso a afirmar que gracias a él volvieron a implantarse en toda Gran Bretaña las costumbres romanas observadas en el curso de sus viajes al sur de Europa. A diferencia, en cambio, de Benito, caracterizado por un talante humilde verdaderamente monacal, san Wilfrido se hizo famoso «por el número de sus fundaciones monásticas, la grandeza de sus edificios y la cantidad de los miembros de su séquito, armados y enjaezados como el cor-

tejo de un rey».[12] A pesar de la impopularidad que caracterizó a algunos momentos de su carrera, Wilfrido supo llevar al reino de Northumbria un toque de «distinción» semejante a la de los magnates episcopales de la Galia, que durante tanto tiempo habían sido objeto de admiración.

Ello se debió ni más ni menos al hecho de que Wilfrido poseía el conocimiento exacto de las formas correctas, «romanas», de cristianismo. Personaje impresionante, capaz de permanecer sobrio en los banquetes reales y «dotado de una memoria extraordinaria para recordar los textos», Wilfrido poseía el don de entablar amistades inquebrantables, propio de los aristócratas sajones.[13] En su calidad de distinguido extranjero, Wilfrido viajó de corte en corte por Gran Bretaña, Galia, Frisia e Italia, apropiándose de numerosos conocimientos complejos y secretos. Dotado de una omnisciencia casi magnética, los miembros de la nobleza de Northumbria intentarían por todos los medios hacerse hijos espirituales suyos.

Wilfrido sabía cuál era la forma correcta que debía tener la tonsura de los monjes y clérigos. Se trataba de la tonsura circular de la parte superior de la cabeza, como la que llevara en su día san Pedro, y visible en todas las imágenes antiguas del apóstol, no del corte vertical de la melena —marca semejante al arrancado de la cabellera— que señalaba el abandono del estatus de guerrero por parte de los monjes irlandeses. Wilfrido sabía también cuál era el modo de fijar anualmente la fecha de la Pascua. Actuaba con la confianza propia del experto que propalara una serie de verdades universales en un mundo de un marcado carácter local, en el que, desde Irlanda hasta la Armenia de Ananías de Shirak, las «falsas Pascuas», es decir, las fiestas celebradas en fechas diversas debido a los distintos cómputos del tiempo empleados, diferenciaban a los griegos de los armenios, a los sajones de los britones e irlandeses y, como cabría suponer, a unos irlandeses de otros.

Wilfrido se vio así involucrado en un universalismo sumamente competitivo. No actuaba como representante legítimo de los papas de Roma ni, por supuesto, era un intérprete absolutamente fiel de las costumbres romanas. Lo único que pretendía era aprovechar su presunto conocimiento de las «verdaderas» tradiciones romanas para establecer su propia «microcristiandad». Para introducir los sistemas propios de un admirado centro imaginario en lo que hasta entonces sólo había sido periferia, había que declarar auténticamente periféricos a otros grupos. En un concilio convocado en 664 por el rey de Northumbria en el real monasterio de Streanaeshalch/Whitby, Wilfrido declaró ante los obispos y abades presentes, miembros leales todos ellos de la gran confederación monástica de Iona, que su fundador, san Columba, puede que fuera santo, pero no sabía demasiado del resto del mundo: por lo que a la fecha de la Pascua se refería, fue inducido a un grave error «debido a una tosca falta de cultura». Los despreciables britones y los monjes de Iona, ahora identificados con las rústicas naciones del lejano norte, eran los únicos que estaban aislados. ¡Y debían mostrar su adhesión a la gran unidad que representaba Wilfrido![14] (Los orgullosos «hijos de Columba» ya habían escuchado antes esas mismas palabras, y precisamente de sus compatriotas irlandeses. En 630, Cummiano, sabio

del sur de Irlanda, que había introducido en su comarca el sistema «romano» de calcular la Pascua tras pasar un año entero encerrado estudiando esta cuestión tan deliciosamente arcana, había hecho saber al gran abad de Iona que él y su comunidad no eran más que «un grano en la barbilla de la tierra».)[15]

El encarnizamiento que alcanzó en las zonas periféricas del mundo cristiano la controversia en torno a la fecha en que debía celebrarse la Pascua no se debía en su totalidad a la extrema rivalidad existente entre los clérigos más destacados, sino que se mantuvo por la urgencia que había de reconciliar dos necesidades distintas. Los eruditos deseaban conseguir que la Pascua, la principal festividad del año cristiano, se basara en un sistema de tiempo tan majestuoso como el propio *cosmos*. La sucesión del Viernes Santo, el día de la Crucifixión, y el Domingo de Pascua, el día de la Resurrección de Cristo, debía reflejar los acontecimientos de la Creación misma: en viernes había cometido Adán el pecado original, en la aurora de la edad humana. Las diversas Pascuas de la Iglesia cristiana, por su parte, se calculaban con arreglo a un calendario lunar tan complejo que ninguna iglesia era capaz de mantenerlo como era debido a menos que permaneciera constantemente en contacto con los sistemas de cómputo «actualizados», que unían a las iglesias de las regiones más distantes con los primitivos centros de la cultura cristiana del Mediterráneo, como Alejandría o Roma. En Irlanda o Armenia no bastaba con fiarse de las usanzas locales o el ciclo de las estaciones. Para conocer la fecha correcta de la Pascua había que permanecer en comunicación con los cristianos de las demás regiones. Para sus admiradores, Wilfrido era ni más ni menos que el portador de los conocimientos necesarios para situar las celebraciones locales de la Pascua en su «verdadero» momento, en un momento en el que venían a coincidir los ritmos del *cosmos* y los de una cristiandad universal imaginaria, creando así, año tras año, un reflejo local perfecto del vastísimo macrocosmos en el que se unían la Iglesia y el universo.

Gracias a las ricas donaciones de los diversos reyes y nobles del país, Wilfrido logró levantar su propia «microcristiandad» en el norte. En Hexham, por ejemplo, aprovechó las piedras del Muro de Adriano para erigir una basílica de proporciones continentales, capaz de congregar a más de dos mil personas. Como dice su biógrafo, «Nunca oímos hablar de nada parecido al norte de los Alpes». En Hexham, «las criptas de piedra hermosamente labrada [en las cuales todavía pueden leerse inscripciones latinas de carácter militar] ... las múltiples ventanas y escaleras de caracol» pretendían ser un reflejo exacto, aunque fuera en miniatura, de las impresionantes catacumbas de Roma y, en particular, de las galerías que conducían por el subsuelo de la basílica de San Pedro hasta el sepulcro del apóstol. Del mismo modo que podía hablarse de una «Roma del mundo occidental» para referirse al centro de peregrinaciones y al cementerio de Glendalough, en Irlanda, situado en la confluencia de los valles de las montañas Wicklow, también la Hexham de Wilfrido debía ser una «Roma» situada cerca de los sajones del norte.[16]

Aquellos proyectos tan ambiciosos eran perfectamente posibles en la Britania del siglo VII. El cristianismo se convirtió en parte del edificio de los nuevos

reinos precisamente cuando el poder real, dentro de cada uno de ellos, se mostraba más decidido y a la vez más preparado para explotar la riqueza y controlar la conducta de todos los sectores de la población. Hacia el año 700, Gran Bretaña había dejado de ser un país de frágiles caudillos y de huestes de guerreros «sin Estado». Y, al igual que Hispania, se suponía que los obispos debían ocupar un lugar destacado en la corte. Tanto en Hispania como en Britania, en el clero se habían dejado sentir profundamente las ideas acerca del poder de san Gregorio Magno. La definición de *rector* cristiano adelantada por éste y dejada sagazmente inconclusa, implicaba, en efecto, que los reyes no representaban únicamente la fuerza de lo profano: también podían ser «pastores». Eran responsables de las almas de todo el «pueblo», del mismo modo que los obispos eran responsables de su congregación y los abades de sus monjes.

Desde el momento en que el anglosajón pasó a ser una lengua escrita, el clero, que era quien controlaba la fijación de las leyes por escrito, impregnaría los decretos de los reyes de un sentido místico de responsabilidad en lo relativo a la buena suerte que pudiera tener su «pueblo». Las *Leyes* de Ine (688-693), rey de Wessex, fueron promulgadas «en atención a la salud de nuestras almas», porque en aquellas latitudes, al igual que en la lejana Toledo, se pensaba que la «salud de las almas» era parte integrante de la «estabilidad del reino».[17]

Ine, por ejemplo, ordenaba que todos sus súbditos bautizaran a sus hijos en un plazo de treinta días a partir de su nacimiento. Se trataba de un gesto muy significativo en una sociedad en la que el infanticidio seguía siendo un medio perfectamente normal de controlar la natalidad. Siempre habían existido ritos que permitían decidir cuándo un recién nacido era «humano» y, por lo tanto, tenía derecho a los cuidados propios de un ser humano. En la vecina Frisia, la madre de un futuro obispo se salvó de ser ahogada al nacer porque una criada le dio un alimento «humano» al untar sus labios con un poco de miel. El bautismo cristiano se convertía ahora, por orden del rey, en el único rito que permitía a los recién nacidos ser admitidos definitivamente en la sociedad humana.[18]

Y formar parte de la sociedad significaba pagar impuestos. El día de san Martín —el 11 de noviembre—, todos los cabezas de familia debían abonar el «*sceattas* eclesiástico», contribución obligatoria que debía pagarse a la Iglesia. Los impuestos del rey, de los que se apropiaba en parte la Iglesia, imponían la omnipresencia del cristianismo en Gran Bretaña. Beda se quejaba de que

> hay muchas ciudades y aldeas pequeñas ... en montañas inaccesibles y valles totalmente cubiertos de bosques, en las que durante años no se ha visto la persona de un obispo. Sin embargo, ninguno de esos lugares se halla inmune del pago de tributos al obispo.[19]

Se trataba de un problema que habían de plantearse Beda y la siguiente generación de clérigos sajones, no sólo en Gran Bretaña, sino, como luego veremos, en la Europa central y septentrional.

La presencia del cristianismo en Gran Bretaña había sido impuesta en gran

medida desde arriba, debido sobre todo a las numerosas fundaciones de monasterios y abadías. Como ocurriera en el norte de la Galia, también en Britania los reyes y sus familias intentaron dejar una huella permanente de su existencia a través de los monasterios. Y las aristocracias locales siguieron su ejemplo. Muchos de los grandes personajes locales eran descendientes de antiguos caudillos que habían ido perdiendo importancia y estaban ansiosos de que su estirpe no fuera olvidada por completo. En muchas zonas, las fundaciones familiares en las que las damas de la alta sociedad, en su condición de abadesas, desempeñaron un papel mucho más destacado que el de sus compañeras del continente, fueron las encargadas de introducir el cristianismo de un modo típicamente septentrional, a saber: transmitiéndoselo a una vasta «familia» de subalternos, colonos y vecinos.

El modo en el que había de organizarse en Gran Bretaña la atención pastoral revelaba actitudes muy diversas con respecto a lo que constituía una comunidad cristiana y a la relación que dicha comunidad debía tener con lo sagrado. En mayor medida que en el continente, el cristianismo de Gran Bretaña e Irlanda era una «religión de monjes», centrada en una serie de grandes monasterios. No era muy distinta del budismo, religión caracterizada por los *sangha*, por un núcleo de monjes que habían renunciado al mundo, y que desde el sur de Asia lograron extenderse por un mundo muy distinto al suyo, el mundo de los guerreros, comerciantes y nómadas del Asia interior y el Tibet, precisamente por la misma época en la que el cristianismo se propagó más allá del Mediterráneo y penetró por el extraño mundo del norte de Europa.

San Gregorio Magno, por su parte, no había previsto esa «religión de monjes». Él había pretendido establecer una densa red de obispados emprendedores. Cada obispo debía ser el gobernante y el «padre» de su congregación, como lo fueran en las pequeñas ciudades de la Italia de Gregorio. También Beda deseaba poner en práctica ese sistema y deploraba el escaso número de clérigos que caracterizaba a las grandes diócesis de su Northumbria natal. Finalmente acabó instaurándose una estructura episcopal que venía a realizar en parte los ideales de Gregorio. Pero incluso entonces, el magnífico Wilfrido, con su diócesis ampliamente diseminada y sus ricos edificios, probablemente entendiera mejor cómo era su tierra natal que el papa de la lejana Roma. La Gran Bretaña sajona se parecía más a Irlanda que a Italia. Los grandes centros de peregrinación y los impresionantes monasterios habitados por frailes y monjas, y una numerosa servidumbre laica, destacaban como oasis de santidad en medio de un paisaje espiritual en buena parte indómito. No era un paisaje que pudiera dividirse claramente en parcelas y ser cristianizado, como hubiera querido Beda, por mediación de los obispos y del clero dependiente de ellos. El cristianismo se propagó, a lo sumo, a ras de tierra. Lanzaba sus rayos hacia el exterior desde unos cuantos centros diseminados a través de un contacto intermitente y muy intenso con lo sagrado: gracias a grandes momentos festivos, a la peregrinación a lugares eminentes, a memorables duelos sobrenaturales entre los santos cristianos y sus enemigos visibles e invisibles: los brujos, los demonios, el fuego o la mera hostilidad del tiempo de los países septentrionales.

El modelo de ese tipo de expansión no era la actuación de un *rector* respecto de sus «súbditos», como proponía Gregorio en su *Cura pastoralis*. Se trataba más bien de un intercambio de dones. Los guerreros locales prestaban su apoyo a la Iglesia a cambio de su bendición en este mundo y la salvación en el otro. Pero, como suelen hacer los que se intercambian regalos, el intercambio se realizaba en pie de igualdad. Su carácter profano permaneció prácticamente inmune a la nueva religión, del mismo modo que, entre las grandes piedras de los pictos del sur de Escocia, vemos impresionantes cruces cristianas que en la parte de atrás o incluso en los laterales llevan talladas escenas en las que aparece la nobleza practicando su deporte favorito, a saber: la persecución y la matanza de sus enemigos.

No todas las regiones entrarían necesariamente en este esquema de intercambio de dones. Cuando un grupo de monjes de Northumbria fueron arrastrados mar adentro en sus almadías al declararse repentinamente una tempestad, la población se reunió a contemplar el espectáculo y empezó a burlarse de ellos: «¡Que Dios no levante ni un solo dedo para ayudarles! Han acabado con los viejos cultos y ahora nadie sabe qué hacer».[20]

La aparición de un brote de peste fue inmediatamente seguida de la apostasía masiva de la población de los valles de Melrose.[21] Ni siquiera se mostraron leales permanentemente aquellos que habían hecho grandes donaciones a las iglesias. La realización de sacrificios paganos siguió siendo tan frecuente que un *Penitencial* de finales del siglo VII se limita a distinguir entre sacrificios realizados con el fin de obtener ganancias menores y ritos más graves, cuya realización perseguía fines más ambiciosos.[22] Los sajones recurrían además, en caso de emergencia, a la adivinación por medio de suertes. Lo único que había cambiado era que ahora eran capaces de justificar las técnicas adivinatorias de sus antepasados citando a modo de ejemplo casos en los que, según la Biblia, se había recurrido a la suerte. En general, sin embargo, el «pueblo de los anglos» era muy parecido al «pueblo de Israel», según la lectura que hacía Beda del Antiguo Testamento: «Incluso en la Tierra de Promisión siguieron alternando los ritos de los ídolos con el culto del Señor».[23]

Beda no tenía la adusta apreciación propia de un jurista irlandés, que veía en el Antiguo Testamento la justificación implícita, para su propia generación, de todo un estilo de vida profano. La «conversión» de los sajones significaba que este pueblo por fuerza había pasado de una situación en la que el cristianismo constituía un culto más, como ocurriera antaño con el frágil pueblo de Israel, al mundo del Nuevo Testamento, de suerte que «fueran borrándose entre ellos los viejos rastros».

Fueran cuales fuesen sus deseos, Beda sabía que no eran sólo los obispos y los clérigos los que habían de llevarlo a cabo. Así lo ponen de manifiesto los relatos de su *Historia ecclesiastica*. La cristianización se produjo a menudo gracias a personajes hasta cierto punto marginales, relacionados con la extensa red de clientes y patronos seglares que se congregaban en torno a los diversos monasterios sajones, como ocurriera en Irlanda. Un oscuro y vasto conjunto de semiparticipantes actuaron de intermediarios para introducir el cristianismo en

la región. No debemos dejarnos confundir por la peculiar imagen que de sí mismo pudiera tener un monasterio de los primeros siglos de la Edad Media, absolutamente introspectiva y centrada en el otro mundo. Cualquier monasterio constituía un microcosmos de la sociedad local. Precisamente a esto se deberían muchos de sus éxitos. Y es que poseía los mismos valores, las mismas limitaciones y las mismas aptitudes que su entorno. Los laboriosos cultivadores de la lengua latina, como Beda, constituían una minoría entre los monjes.

Tampoco esperaba otra cosa Beda. Cuando aquellos guerreros recién convertidos al cristianismo llegaban a los monasterios lo hacían con afán de conseguir algo más que el mero dominio del latín. Como ocurriera al norte de la Galia, acudían allí deseosos de salvar su alma a través de largas penitencias bajo una regla estricta. Algo que en Gran Bretaña se necesitaba urgentemente. En las proximidades de Bourges, Baronto sólo tenía que responder de una vida conyugal de la que quería escapar. En Much Wenlock, en cambio, en la belicosa frontera que separaba a galeses y sajones, sabemos de un monje al que acosaba la imagen «de un hombre al que había infligido una grave herida ... La herida abierta y sanguinolenta y la sangre misma clamaban contra él».[24]

Sebbi, rey de Essex, sería un típico exponente de los numerosos personajes de Gran Bretaña que debieron retirarse a los monasterios. Practicaban un ascetismo penitencial en espera de tener una «buena muerte»: «Dado su carácter de rey, [Sebbi] tenía miedo de que, si sentía demasiado dolor a la hora de la muerte, pudiera comportarse, de palabra o a través de algún gesto, de un modo impropio de su talante».[25] Un ángel concedería al viejo guerrero una última hora serena. Aquellos hombres no eran latinistas. A sus monjes y al clero en general, Beda les recomendaba encarecidamente la copia y la memorización en anglosajón de las principales oraciones y fórmulas cristianas. La muerte lo sorprendió antes de concluir la traducción al anglosajón del Evangelio de san Juan que durante mucho tiempo había venido proyectando.

Algunos personajes marginales, carentes prácticamente de cualquier contacto con el latín, desempeñaron un papel decisivo a la hora de interpretar la nueva religión para la mayoría de sus compatriotas. Todos ellos tenían visiones. Dritelmo, por ejemplo, un simple seglar casado, tuvo la visión de «un terrible fuego ardiente y un frío glacial», seguida de otra en la que había «una anchurosa y agradable llanura, cubierta por completo de fragantes flores». El ángel que lo acompañaba le explicó que aquello no eran, respectivamente, el infierno y el paraíso, «tal como solían haberle dicho». Eran, por el contrario, dos estados intermedios del alma del cristiano después de la muerte, un cuasiinfierno y un cuasiparaíso, al que iban a parar los creyentes, según la penitencia que hubieran hecho en este mundo. La fuerza de aquella visión indujo a Dritelmo a retirarse como eremita. Podía, pues, asegurar a su numerosa clientela que, a juzgar por lo que había contemplado en su visión, debían creer que los remedios eclesiásticos convencionales contra el pecado —la penitencia, la limosna y las oraciones de los familiares—, si se tomaban en serio, podían modificar el destino del cristiano, monje o seglar, apresado entre la alternativa, aparentemente inflexible, del paraíso o el infierno.[26]

Aquellos intermediarios del cristianismo planteaban un problema. San Guthlac (675-714) se convirtió y abandonó la vida guerrera a los veinticuatro años. Dedicó sólo dos años a aprender a leer y a escribir y se retiró para el resto de su vida a las «misteriosas sombras» de Fenland, en Crowland. Algunos pensaban que ni siquiera aquello era suficiente. El productor de libros de un obispo que visitó a Guthlac estaba perplejo: «había vivido entre los irlandeses y había conocido a falsos eremitas, que fingían realizar diversos ejercicios religiosos y que, en su opinión, podían realmente predecir el futuro y obrar otros milagros, aunque no sabía por el poder de quién».[27] Guthlac pasó la prueba. Pero debió de haber muchos que no la pasaron. Se trataba de una cultura visionaria vernácula, consolidada por el cristianismo, pero inasequible al control de la Iglesia, situada peligrosamente cerca de los recintos sagrados de los grandes monasterios.

De ahí el entusiasmo que mostrara Beda por la experiencia visionaria, perfectamente controlada esta vez, de Caedmon, un hermano lego del gran monasterio real de Streanaeshalch/Whitby. En realidad, Whitby destacaba por lo que de insólito y sólido a un tiempo había en el cristianismo de Northumbria. Se trataba de un «monasterio doble» al estilo de los de los francos del norte. Había en él una abadesa de sangre real que gobernaba a monjas y frailes a la vez. La abadesa Hilda (614-680) era una reminiscencia del mundo heroico tradicional. Se trataba de la primera princesa de Northumbria que había sido bautizada por el obispo Paulino. No era, ni mucho menos, un fruto bien guardado del claustro, como, por ejemplo, Beda, y su vida estaba dividida en dos mitades. Había vivido en el mundo y había estado casada durante treinta y tres años, hasta que se hizo monja y ejerció como abadesa durante otros tantos años:

> Tan grande era su conocimiento de todos los asuntos, que no sólo buscaban y recibían sus consejos las gentes sencillas, sino incluso los reyes y las princesas. Obligaba a todos los que vivían bajo su obediencia a dedicar buena parte de su tiempo a estudiar las Sagradas Escrituras [de ahí que salieran de Whitby cinco obispos y numerosos clérigos]. Todos los que conocían a Hilda ... solían llamarla «Madre».[28]

Debemos situar en el marco de esta cultura aristocrática, dominada por su círculo de latinistas, la figura de Caedmon y su pretensión de haber tenido una visión en la que se le ordenaba componer poesía bíblica en anglosajón. Los monjes dieron por buena su pretensión y lo pusieron a trabajar en la historia de la Creación.[29]

Aquellos versos no tenían nada de «populares» o «folclóricos», en el sentido moderno del término. La versificación era un arte noble, un complicado instrumento de ejercitación de la memoria social, que habitualmente se manifestaba en las epopeyas de carácter guerrero o en las alabanzas de las estirpes reales. La poesía religiosa de la época quedaría impregnada de un aura visionaria y principesca. El poderoso *Sueño del crucifijo* hablaba de la crucifixión de Cristo como si de la dolorosa muerte de un rey guerrero se tratara. Más tarde se

grabarían en caracteres rúnicos unos cuantos versos de este poema en la parte superior de una cruz de piedra monumental erigida en Ruthwell (en Dumfriesshire, Escocia), que probablemente marcara la frontera del reino de Northumbria. La talla de la cruz tenía un majestuoso carácter «romano». Subrayaba la supremacía de Cristo y la importancia que tenía la llamada a la penitencia monástica, puesta de manifiesto en el apesadumbrado gesto de María Magdalena llorando a los pies del crucificado. Era fruto de un estilo netamente no local. Llevaba hasta Northumbria los ecos de un mundo mucho más grande, que apuntaba hacia la Galia y Roma, del mismo modo que los pámpanos y sarmientos de vid que flanquean los bordes exquisitamente floreados de otra cruz parecida, erigida en Bewcastle (un poco más al norte del Muro de Adriano), saltaba por encima de la propia Roma y llegaba hasta Egipto e Irán.[30]

Del mismo modo, el *Sueño del crucifijo*, aunque escrito en anglosajón y copiado luego en caracteres rúnicos, no era en absoluto reflejo de una cultura puramente local. El *Sueño* hablaba de la cruz unas veces como si se tratara de un tesoro revestido de oro y guarnecido de efigies de piedras preciosas. Aquel modo de expresarse reflejaba claramente en aquel lejano microcosmos local una serie de imágenes tomadas del macrocosmos del culto que recibía la Santa Cruz en todo el universo cristiano y que floreció sobre todo a lo largo del siglo VII. Así es como, por ejemplo, se erigió la Santa Cruz en Santa Sofía, para que la adoraran el «emperador del mundo» y su corte. El obispo Arculfo había sido testigo de la ceremonia en 680 y se la describiría al abad Adomnán de Iona. Cruces similares fueron erigidas, como símbolo de la victoria, por la aristocracia guerrera de Armenia en 640 —es decir, seis años después de que Oswald erigiera su cruz de madera antes de entablar batalla contra sus paganos rivales para hacerse con el reino de Northumbria— en las paredes de la iglesia votiva de Mren, situada hoy día en tierra de nadie, en la frontera que separa Turquía de la antigua Unión Soviética.

Vista en este amplio contexto, la «microcristiandad» de la Britania de Beda seguía formando parte de una «aldea global» cristiana. Tenía en común con las múltiples «microcristiandades» que se extendían, como abalorios ensartados en una misma cuerda, desde Iona y Europa en general hasta el Oriente Próximo, un mismo legado de imágenes y actitudes. La posición de esta «microcristiandad» en particular y la de sus vecinas de la Galia e Italia cambiarían, sin embargo, estrepitosamente a lo largo del siglo VIII. El equilibrio de poder en Europa se modificó por completo. Los sajones que tanto auge habían conocido en los años en los que Beda concluía la redacción de su *Historia ecclesiastica* fueron barridos del mapa en el curso de la revolución política más importante que se produjo en la Europa occidental desde la desaparición del Imperio romano. La insólita acumulación de poder en manos de la aristocracia del este de *Francia* que apoyaba a Carlos Martel, la sustitución de los reyes merovingios por la nueva dinastía «carolingia», o las conquistas de Carlomagno: medio siglo después de la muerte de Beda todos estos acontecimientos acabaron contagiando el peso y el sentido de la responsabilidad de un nuevo reino de dimensiones verdaderamente «imperiales», hasta entonces desconocido, a las

poblaciones cristianas de casi toda la Europa continental. Las «microcristiandades» regionales se fundieron unas con otras para formar por vez primera la única «cristiandad» que realmente contaba en Europa.

Ello se debió, en parte, al hecho de que el viejo cristianismo del Imperio romano de Oriente había sufrido un cambio muy profundo en sus objetivos y en su propia textura a raíz de la larga crisis interna provocada por las invasiones islámicas. Una vez que dejó de ser el lejano, a veces amenazador, pero omnipresente representante de un viejo orden mundial que nunca había periclitado por completo, el «imperio de los griegos» pasó a ser considerado una pequeña sociedad completamente extraña. Buena parte del clero de Occidente veía en él una cristiandad fallida, frente a la cual podían siempre oponer sus propios logros y su peculiar modo de gobernar las almas de los cristianos. Será a todos estos cambios a los que dedicaremos nuestra atención en los cuatro capítulos siguientes. Para bien o para mal, muchos de los rasgos de la Europa occidental que todavía siguen vivos aparecieron por vez primera con nitidez inequívoca durante la segunda mitad del siglo VIII y comienzos del IX. Los cambios acontecidos en esta época, tanto en Oriente como en Occidente, señalarían el final de un mundo ya realmente antiguo.

TERCERA PARTE

El fin de un mundo antiguo, 750-1000

CAPÍTULO CATORCE

La crisis de las imágenes: la controversia iconoclasta en Bizancio

«Antaño [escribía un geógrafo musulmán allá por 982] las ciudades eran muy numerosas en *Rum* [el Imperio romano de Oriente], pero ahora hay pocas. La mayor parte de las comarcas son prósperas y agradables, y en cada una de ellas hay un alcázar extraordinariamente fuerte, por temor de las incursiones de los guerreros de la fe [los musulmanes]. Y en cada aldea hay una fortaleza, en la que se refugian.»[1]

Hacia el año 700, el Estado del antiguo Imperio universal de la Roma de Oriente, llamado *Rum* por los musulmanes, había disminuido dolorosamente de tamaño. Había perdido las provincias orientales y las tres cuartas partes de los ingresos que había percibido hasta entonces. Durante dos siglos, hasta 840 aproximadamente, casi cada año hubo de hacer frente a los ataques del Imperio islámico, Estado diez veces más grande, con un presupuesto quince veces mayor que el suyo, capaz de reunir unas fuerzas militares que superaban a los ejércitos de los *rumi* en una proporción de cinco a uno. La frontera más belicosamente controvertida del mundo cristiano no estaba en los bosques de Alemania, sino al oeste de la actual Ankara, en lo que había sido la antigua Frigia. Una cadena de ciudades-guarnición debidamente fortificadas, cuyas murallas habían sido levantadas deprisa y corriendo con los despojos de los antiguos monumentos clásicos, cerraba el camino que conducía desde la Anatolia oriental, en la que confluían los ejércitos musulmanes, hasta los valles que bajan hasta el litoral egeo y desde allí hasta Constantinopla. Cada año, hacia el mes de noviembre, una espesa capa de nieve cubría los montes, cortando los pasos montañosos y convirtiendo las fortalezas de Frigia en «ciudades del infierno» para los invasores árabes. El invierno y las enormes distancias de la meseta de Anatolia, eficazmente defendida por los generales bizantinos, se interponían entre las aldeas densamente pobladas del Egeo, que constituían el núcleo de lo que quedaba del Imperio, y los omnipresentes ejércitos musulmanes.

Fue aquel núcleo sitiado del Imperio lo único que sobrevivió de éste. Entre 717 y 843, la parte occidental de Asia Menor, las costas de Grecia y los Balcanes y, más allá incluso del mar Jónico, Sicilia y Calabria —la *Magna Graecia* de comienzos de la Edad Media— fueron firmemente incorporadas a un nuevo sistema político. El moderno calificativo «bizantino» —que hemos intentado no utilizar hasta ahora— resulta adecuado para designar el compacto imperio

griego que vino a reemplazar a la antigua grandeza del Imperio «romano» de Oriente. Los emperadores seguían llamándose «romanos» y trataban a los musulmanes como meros ocupantes temporales de las provincias «romanas» de Siria y Egipto. Pero ahora gobernaban un Estado mucho más cohesionado, habitado en buena parte por una población casi exclusivamente griega. Por eso en Occidente fueron cada vez más los que empezaron a llamar a ese Estado —y con razón— «el imperio de los griegos».

Aunque los ataques de los intrusos hicieran grave mella en ellos, los nuevos emperadores «bizantinos» seguían siendo los dueños de su territorio. Eran pocas las barreras que se interponían entre ellos y el control directo de sus súbditos. Los viejos consejos municipales y las elites provinciales de carácter civil asociadas a las ciudades fueron barridos del mapa. Las zonas rurales de Asia Menor eran dominadas por cuatro grandes *thémata*, «temas», o grandes contingentes de tropas regionales compuestas por unos 15.000 hombres cada uno. Los generales eran oriundos de las montañas de la frontera oriental, en su mayoría armenios. Algunos hablaban incluso con fluidez el árabe. En general, las nuevas elites del Imperio estaban compuestas por hombres rudos, soldados y granjeros, que no pretendían poseer la elegancia de los habitantes de las ciudades. Pero eran cristianos piadosos, servidores leales de los emperadores cristianos en una época de emergencia constante. La población que debían defender estaba compuesta en su mayoría por aldeanos. Entre las aldeas y el poder central no había elites urbanas, como ocurriera antaño. Los miembros de esa sociedad rural, si es que alguna vez se les ocurría mirar más allá de los límites de sus aldeas, miraban directamente al emperador. Se identificaban a sí mismos por su lealtad a su emperador cristiano, que compartía su misma religión, amenazada por sus enemigos exteriores. Su imperio venía definido por la religión, lo mismo que el de los musulmanes. El suyo, eso sí, era el imperio del «pueblo de los bautizados».

En el centro de una sociedad drásticamente simplificada, se levantaba en solitario Constantinopla. Las demás ciudades se habían convertido en meras fortalezas y grandes plazas de mercado. Constantinopla, sin embargo, era una ciudad venida a menos. Su población se había visto reducida a unos 60.000 habitantes aproximadamente. En el centro fueron apareciendo espaciosos jardines, que abrigaban en su interior monasterios y grandes palacios de recreo, construidos a menudo en un nuevo estilo no clásico, típico del Oriente Próximo, asociado a Persia y a la lujosa vida de los príncipes árabes. Los habitantes de Constantinopla eran en buena parte emigrantes oriundos de los Balcanes. Habían perdido su pasado. El antiguo decorado público de Constantinopla les hablaba de un mundo propio de cuento de hadas, que ellos sólo podían entender a medias. Las numerosas estatuas clásicas que Constantino había erigido en su ciudad ahora eran para ellos presencias extrañas, vagamente amenazadoras, que no encajaban en el presente cristiano.[2]

Pues bien, en esta ciudad venida a menos, el palacio del emperador, el gigantesco Hipódromo con su palco imperial, y la Puerta de Oro, por la cual todavía seguían haciendo ocasionalmente su entrada triunfal los ejércitos vic-

toriosos, seguían en pie. Lo mismo que la iglesia de Santa Sofía, erigida por Justiniano. En la biblioteca del patriarca de Constantinopla, situada en sus inmediaciones, todavía era posible encontrar e incluso, aunque fuera con alguna dificultad, entender el significado «ortodoxo» de las obras de los grandes Padres de la Iglesia de Oriente. En la que ahora no era más que una «microcristiandad» como tantas otras, el emperador y el clero de Bizancio estaban convencidos de que en aquellos escritos se encerraba la esencia de un sistema de creencias «ortodoxas» total. Los textos de los Padres fueron extractados y compilados en antologías enciclopédicas. La organización de la extraordinaria riqueza del pasado en interesantes colecciones de citas y la solución de problemas teológicos en manuales de *Preguntas y respuestas* constituían en Bizancio una labor tan necesaria como en la España de san Isidoro. Además, al clero bizantino le preocupaba tanto como a los obispos españoles que la fe «ortodoxa» se viera reflejada en una serie de tradiciones uniformes de culto observadas en la totalidad del Imperio. No es de extrañar, pues, dada la situación, que la vida religiosa de este período se caracterizara no por la reanudación de las controversias religiosas, sino por el encarnizado debate en torno a un punto muy concreto de las prácticas religiosas cristianas, a saber: la veneración de las imágenes pintadas de Cristo, de su Madre y de los santos.

Lo que se planteaba en la que los estudiosos contemporáneos denominan «controversia iconoclasta» era el modo de encontrar unos cuantos puntos de cohesión plenamente perceptibles para el maltrecho «pueblo de los bautizados» en una sociedad inmersa en un estado de constante movilización. El culto de los cristianos en el Imperio romano de Oriente debía ser del agrado de Dios para que Dios le prestara su ayuda. A juicio de quienes adoraban los iconos —o «iconodulos», como se denominaban a sí mismos—, las imágenes constituían un medio de que Cristo, su Madre y los santos descendieran hasta su pueblo. De hacerlos accesibles se encargaban los retratos —del rostro o de cuerpo entero—, pintados sobre tabla o plasmados en paneles de mosaico, expuestos por separado en los lugares públicos, en las paredes de las iglesias o en los domicilios particulares. En cambio, los grandes ciclos narrativos de escenas del Antiguo o del Nuevo Testamento que podían verse en muchas de las basílicas antiguas no se creía que tuvieran el mismo efecto. Había en ellas demasiados personajes para que pudieran convertirse en objeto de intensa devoción. En los momentos de apuro, las imágenes eran llevadas en procesión: el movimiento solemne de una imagen garantizaba la presencia del protector sobrenatural que representaba. Ante ellas se realizaban a menudo gestos de veneración. Las inclinaciones, los besos, las luces y el incienso que los bizantinos prodigaban a otros objetos inequívocamente sagrados, como la eucaristía, los Santos Evangelios o los sepulcros de los santos, eran dedicados también a las imágenes «santas».

Los llamados «iconoclastas» o «destructores de imágenes», nombre con el que los designaban sus adversarios, no tenían ninguna seguridad de que aquellas imágenes fueran «del agrado de Dios». En los Diez Mandamientos, Dios había prohibido expresamente el culto de las imágenes fabricadas por mano

del hombre. Lo cierto es que el Señor podía apartar su divina faz del pueblo elegido en castigo por su idolatría. En los momentos de peligro, el «pueblo de los bautizados» no debía dirigirse a «unas imágenes inanimadas y mudas, fabricadas con colores materiales, que carecen de la menor utilidad».[3]

Lo que en modo alguno se planteaba en aquella controversia era si el arte debía seguir vivo o no en Bizancio. Lo que estaba en tela de juicio era un asunto mucho más urgente, a saber: cuáles de los numerosos objetos físicos habitualmente venerados por los cristianos eran verdaderamente aceptables a los ojos de Dios, de suerte que el culto que se les rendía asegurara su protección perpetua y no provocara su cólera.

Durante el primer siglo de la controversia, los iconoclastas gozaron de la ventaja que suponía ofrecer al «pueblo de los bautizados» un símbolo de poder visual inequívoco, sin las ambigüedades que caracterizaban a las imágenes pintadas. El signo que enarbolaban era el de la Cruz. La cruz era un símbolo que compartían todos los cristianos bizantinos y que todos los musulmanes despreciaban. Tenía el peso del pasado sobre sus espaldas. Había sido el «signo portador de la victoria» bajo cuyos auspicios Constantino había ganado sus batallas y había fundado el Imperio cristiano. Además, la cruz no era fruto de la imaginación de ningún artista. Existía un prototipo en la reliquia de la Vera Cruz, que todos los años era objeto de adoración en Constantinopla. Poner en primer plano la cruz y hacer que sustituyera a las demás imágenes era la señal propia de un Imperio cristiano preparado para la batalla y acorde con su triunfante pasado.

El emperador que dio inicio a la controversia, León III (717-741), comenzó su reinado con un signo espectacular de la aquiescencia de Dios. En 717 utilizó el «fuego griego» —nuevo invento introducido en Constantinopla por los refugiados sirios que en las regiones petrolíferas del norte de Irak se habían familiarizado con el funcionamiento químico de las sustancias capaces de arder en la superficie del agua— para barrer del mar de Mármara a la última y más grande de las expediciones navales musulmanas. Su decisión de actuar contra las imágenes coincidió con una terrible erupción volcánica en el Egeo, acontecida en 726. Cuando las cenizas oscurecieron el cielo de Constantinopla, un nuevo signo de la cruz, cuyo poder era proclamado por su correspondiente inscripción, fue erigido a la puerta del palacio imperial. Según parece, sustituyó a un icono en el que aparecía representada la faz de Cristo. Se declaró que aquel icono era un «objeto mudo» cuya eficacia nadie conocía. Los obispos de la frontera recibieron tácitamente permiso para destruir las imágenes de las iglesias, igual que siglos atrás destruyeran los ídolos paganos. Los bizantinos eran el «pueblo de Dios», un pueblo ahora asediado, como lo fuera en su tiempo el pueblo de Israel. Se trataba para ellos de una imagen de la ansiedad, lo mismo que para un lejano contemporáneo suyo, el británico Beda el Venerable. Al no ser ya súbditos de un imperio universal, cómodamente identificado con los planes de Dios en la tierra, los bizantinos temían ser abandonados por la divinidad, como lo había sido el pueblo de Israel por haber incurrido en el pecado de idolatría.

La prolongada situación de emergencia pública marcaría el tono y el ritmo

de la controversia iconoclasta. Ello permitiría que la controversia propiamente dicha resultara afortunadamente un problema discontinuo. Los bizantinos no podían permitirse el lujo de mantener una controversia teológica demasiado duradera y capaz de crear un cisma de la población, como la que se había producido a raíz del concilio de Calcedonia. Salvo los actos de violencia ocasionales de los oficiales iconoclastas, recogidos posteriormente por los escritores iconodulos, la actitud predominante en Constantinopla sería una mentalidad propia de bote salvavidas. Había una pequeña clase gubernamental y un alto clero en buena parte reclutado entre los miembros de dicha clase, ansiosos por conservar lo poco que quedaba del Imperio cristiano. Y todos tendían a seguir las firmes directrices marcadas por el emperador.

León III y su hijo, llamado acertadamente Constantino V (741-775), sabían muy bien lo que querían, y lo que querían era que sus súbditos cristianos cifraran sus esperanzas en objetos de devoción fiables. A medida que los ejércitos de los emperadores iconoclastas fueron frenando poco a poco el ímpetu de los avances musulmanes, pudieron empezar a contar con la lealtad de las poblaciones a las que defendían y con el entusiasmo activo de unas tropas que cada vez iban cosechando más victorias y que habían librado sus batallas sin la ayuda de los iconos. No había necesidad de precipitar las cosas. Hasta 754 no se decidió Constantino V a convocar un concilio de la Iglesia en su palacio del barrio de Hieria, cuya finalidad era alcanzar una declaración definitiva, basada en argumentos teológicos, de la ilegitimidad del culto de las imágenes. Y sólo diez años más tarde, después de 765, serían linchados y humillados los principales monjes iconodulos. Hasta entonces no se decidió el patriarca de Constantinopla a cambiar los mosaicos que había en la sala de audiencias adyacente a la iglesia de Santa Sofía, y a colocar unas cruces abstractas en los círculos en los que desde el siglo VI habían podido contemplarse unos retratos de Cristo y de los santos: tuvieron que pasar cuarenta años desde que León tomara la iniciativa para que el jefe de la Iglesia bizantina decidiera que ya era hora de declarar, de un modo discreto, que también él se tomaba las cosas en serio.

La finalización temporal de la política iconoclasta a raíz del concilio convocado en 787 por la emperatriz regente, Irene, en nombre de su hijo, Constantino VI, constituyó una victoria clamorosa. El concilio se reunió en Nicea, lugar deliberadamente escogido para hacer de él una repetición triunfal del primer concilio ecuménico, «mundial», convocado por Constantino. Pero la restauración de las imágenes no fue muy duradera. Hacia 815 se puso en vigor la llamada «segunda iconoclasia». Y no era de extrañar. Los triunfos y la firmeza del gobierno habían venido asociándose a la ausencia de imágenes. Lo único que hacía falta para que los emperadores restablecieran la política iconoclasta era una nueva situación de emergencia pública. Y dicha situación se produjo a raíz de la gran crisis surgida en los Balcanes.

Constantinopla quedó eclipsada por el janato búlgaro, establecido a una y otra margen del Danubio desde 680 aproximadamente. Último de los grandes señoríos del sur de Rusia, los «hijos de los hunos», los búlgaros, amenazaban

las ricas y disciplinadas llanuras de Tracia, de las que dependía el aprovisionamiento de alimentos de Constantinopla. Desde su territorio patrio de Dobrudja, los búlgaros establecieron un tipo de monarquía refractaria al cristianismo y lograron ganarse la lealtad de los colonos eslavos de los Balcanes en detrimento del Imperio. En 811, el jan Krum (802-814) derrotó y mató al emperador Nicéforo. No se había producido una tragedia semejante desde la muerte del emperador Valente en la batalla de Adrianópolis de 378. Krum convirtió el cráneo del emperador en un vaso para brindar por su triunfo con sus aliados eslavos.

Afortunadamente, Krum murió en 814, no sin que antes sus ejércitos llegaran ante las murallas mismas de Constantinopla. El sucesor de Nicéforo, León V, sabía lo que tenía que hacer:

> ¿Cómo es que todos los cristianos sufren derrotas a manos de las naciones [paganas]? Ello es debido, a mi juicio, al culto de las imágenes y a nada más ... Sólo los que no las veneraban murieron de muerte natural y han sido acompañados con todos los honores hasta las Tumbas Imperiales ... A ellos es a quienes tengo intención de imitar al rechazar las imágenes, de suerte, que tras vivir largos años, mi hijo y yo logremos conservar el imperio para la cuarta y la quinta generaciones.[4]

Con todas las miradas fijas en él, durante la ceremonia del día de la Epifanía en la iglesia de Santa Sofía, León pasó de largo deliberadamente ante la representación de Cristo y su Madre tejida en el frontal del altar. Y todo el mundo pudo observar que no hacía ninguna reverencia ante ella. Seis años más tarde, León sería asesinado en esa misma iglesia. Durante los reinados de sus sucesores, Miguel II (820-829) y Teófilo (829-842), las imágenes siguieron sin contar con el favor imperial. Las pinturas sagradas fueron colgadas deliberadamente en los rincones más altos de las iglesias de Constantinopla. Se les permitía hablar únicamente desde una distancia prudencial, «como si fueran textos escritos». Como puede verse, para uno y otro bando, al cabo de un siglo de interminables maniobras sin resultado positivo para nadie, el simple gesto de arrodillarse ante los retratos de los santos y de besarlos piadosamente se había convertido en un asunto «politizado» sumamente controvertido.[5]

Al final, la iconoclasia acabaría resintiéndose precisamente de los éxitos obtenidos por sus patronos imperiales. Hacia 730 el «pueblo de los bautizados», en constante amenaza, logró alzarse de nuevo dolorosamente hasta la posición de potencia mundial. Al fin y al cabo Bagdad estaba demasiado lejos para ser una capital desde la que pudiera asegurarse la conquista total de Asia Menor. A partir de 840, las elites de Constantinopla volvieron a poder permitirse cierto grado de riqueza y esparcimiento. Las misiones diplomáticas griegas enviadas a Bagdad supieron capitalizar muy bien la idea de superioridad cultural. Bizancio, y no el advenedizo Imperio islámico, era el culmen de la civilización. Era la fuente misma de la sabiduría «griega», tan apreciada en la corte de los califas. De manera similar, los iconodulos empezaron a considerar las actitudes iconoclastas como una aberración absolutamente ajena a Bizancio. Sólo

los monarcas «semibárbaros», ajenos por completo a la cultura griega —afirmaban—, podían confundir de ese modo las ricas tradiciones de su Iglesia.

En realidad, sólo hacia el final de la controversia apareció una posición de firmeza por parte de los iconodulos. Y ello se debió en buena parte al celo partidista del gran abad Teodoro de Studios (759-826), cuyo espíritu de lucha y cuyo odio hacia las componendas lograron influir en las elites de Constantinopla; se debió también a la cuidadosa refutación de las concepciones teológicas del emperador Constantino V llevada a cabo por el patriarca Nicéforo (750-828) en su *Antirrhetikós* —escrito hacia 818-820—; y a la adopción de las ideas de una figura muy lejana y hasta entonces muy poco conocida, la del sirio Juan Damasceno. Gracias a la labor de estos personajes logró crearse una actitud hacia los iconos que, pese a sus pretensiones de representar la sabiduría perpetua de la Iglesia, constituía un punto de partida tan novedoso como el radicalismo de los iconoclastas.[6]

La controversia iconoclasta supuso un momento crucial de transición. A lo largo de los siglos VIII y IX, un tipo de cristianismo antiquísimo se vio sometido por parte de uno y otro bando a un proceso de revalorización y de reorganización transitoria. Como si de una larga tormenta de truenos se tratara, la controversia acabó por despejar el cielo de aquel dilatado final de verano de la ortodoxia bizantina. Para entender cómo fue posible, debemos remontarnos en el tiempo a los siglos VI y VII, a los reinados de Justiniano y Heraclio, y al primer siglo del islam.

Ya desde mediados del siglo VI, los cristianos de Oriente se habían enfrentado, de un modo muy distinto, al mismo problema que silenciosamente se había abatido sobre sus correligionarios de Occidente: el cristianismo abarcaba ahora a la totalidad del universo social. El consuelo colectivo que suponía el culto cristiano fue disminuyendo insensiblemente. Las grandes basílicas, el grandioso drama de la Eucaristía y los himnos cantados —como los *Kontakia*, creados hacia 540 por el sirio Romano Melodes— no eran suficientes. En un mundo fragmentado como aquel, en el que el sentido colectivo de las ciudades del Imperio romano de Oriente se había visto debilitado por el cisma y la pobreza, había sonado la hora de desarrollar una serie de lealtades de carácter más íntimo dentro de lo que cabía suponer que era un mundo totalmente cristiano: los *philóponoi*, por ejemplo, los «rigurosos», pequeños grupos de seglares devotos formados en torno a algún santuario menor, se convirtieron en un elemento destacado de muchas ciudades de finales del siglo VI. Lo que los cristianos del Occidente latino intentaban conseguir mediante sus prácticas penitenciales de carácter más personal, los de Oriente lo habían encontrado en los santos. Ahora se creía que los retratos de esos santos lograban hacerlos presentes a pesar de la distancia. Aquellos retratos eran realizados habitualmente en pequeñas tablas portátiles y respondían a una larga tradición de inmortalizar a los héroes, a los benefactores personales y a las personas queridas. Tras ser curada por san Simeón el Joven cerca de Antioquía hacia 550, una mujer colocó su retrato en las habitaciones privadas de su casa. «Inundada por el Espíritu Santo que habitaba también en el santo», la imagen comenzó a obrar milagros.

Así lo hizo en la intimidad de los aposentos de la mujer, a muchos kilómetros de distancia de la montaña en la que vivía Simón. Otra mujer fue a la casa para curarse de una dolencia que la aquejaba desde hacía quince años: «Pues se había dicho, ''Sólo con ver su efigie seré salva''».[7]

Para que tales episodios pudieran tener lugar, era preciso que se produjera un cambio en la piedad del cristianismo oriental. Se desarrolló un nuevo tipo de relaciones con el mundo sobrenatural. La imagen, como aquel que dice, «rompió filas». Se convirtió en un objeto privilegiado, destinado a la devoción privada. Los ángeles, los santos, los cristos y las Madres de Dios llevaban demasiado tiempo mirando a los fieles desde lo alto de los muros de las iglesias. Pero formaban parte de un monumental decorado colectivo: excepto en unos pocos casos, su majestad y su asociación con el sublime drama colectivo de la liturgia, los había hecho inaccesibles. Les faltaba el «toque personal» de los nuevos iconos. A partir del siglo IV, podrían verse representaciones de los personajes santos en muchos otros sitios. Fueron colocadas en los cubiertos, en los ornamentos y las ropas de todas las familias cristianas. Las puertas de los establos del norte de Siria llevaban talladas figuras de san Simeón el Estilita: su presencia protegía al ganado que dormía tras ellas. Los caftanes de los creyentes más acomodados de Egipto llevaban bordadas escenas de los Evangelios. Pero aquellas imágenes hablaban también con una voz muda. Su simple presencia actuaba como talismán. No pretendían captar la mirada del creyente, sino ahuyentar a los omnipresentes demonios que acechaban en las regiones inferiores del mundo material.[8]

Las nuevas imágenes, por el contrario, estaban perfectamente separadas del resto. Ante ellas ardían luces. Ocultas tras los velos, hacían alusión a una privacidad sagrada. El aire que las rodeaba llevaba vaharadas de incienso, propias de los lugares sagrados. Exigían un «culto», es decir, inclinaciones reverenciales y gestos tan íntimos como los besos. Eran «presencias» por derecho propio. Llamaban al corazón del creyente como no habría sabido hacerlo un gran mosaico o un talismán. Creaban «nuevos hábitos del corazón». Las imágenes exigían un compromiso imaginativo activo. En 692, por ejemplo, el concilio que se reunió bajo la cúpula del palacio imperial de Constantinopla, el llamado concilio *in trullo*, insistía en que el signo de la cruz debía también ser objeto de una atención igualmente apasionada. El signo de la cruz no debía colocarse en los umbrales de las casas, como había venido haciéndose con harta frecuencia, a modo de talismán, de «signo portador de la victoria», que proporcionaba su muda protección al propietario del edificio. La cruz debía colocarse al alcance de la vista, de suerte que el creyente pudiera rendirle una veneración perfectamente consciente, «en la mente, en las palabras y en los sentimientos».[9] Además, si la cruz debía llevar una imagen, ésta no podía ser un símbolo abstracto, como el Cordero Pascual. Tenía que ser la imagen humana de Cristo, para que el creyente no pudiera olvidar en ningún momento el hecho de que Cristo, en cuanto Dios, había bajado realmente a la tierra con un cuerpo humano.[10] Los iconodulos apelarían posteriormente a esta norma considerándola toda una justificación de su causa: en palabras de Juan Damasceno, gracias

a ese tipo de imágenes «la misericordia del que se hizo visible en carne humana arde en mi alma».[11]

En el siglo VII, sin embargo, no estaba ni mucho menos claro que esa modalidad de piedad cristiana fuera la que acabara predominando. Aunque durante este período fuera habitual la veneración de las imágenes, siguió siendo una práctica que resultaba difícil justificar a la luz de la prohibición del Antiguo Testamento sobre la idolatría. El problema fue puesto de relieve a raíz de la inesperada crisis que se produjo en las relaciones entre cristianos y judíos. En 638 el emperador Heraclio obligó a bautizarse a todos los judíos del Imperio. Se trataba de una medida típicamente exagerada. Como ocurría en la España visigoda, ponía de manifiesto que el «pueblo de los bautizados» pensaba que todos los miembros del Imperio no sólo debían ser cristianos, sino que —detalle importantísimo— podían hacerse cristianos, si era necesario, sin demasiada dificultad. Convencido de que la religión cristiana era la que profesaba la inmensa mayoría de sus súbditos, Heraclio daba por supuesto —para desesperación de muchos clérigos— que los judíos, una vez bautizados, no dudarían en convertirse en buenos cristianos bizantinos. Pero no fue así. A lo sumo, la situación obligó a los cristianos a ponerse a la defensiva. Para absorber a los judíos dentro de la comunidad cristiana era imprescindible tomar en serio las críticas que los judíos hacían al cristianismo. Las críticas del judaísmo a la veneración de las imágenes por parte de los cristianos, a la que acusaban de ser una especie de idolatría, desempeñaron un papel muy significativo en la literatura producida entre 630 y 650. La temeraria medida de Heraclio hizo que el tema de la idolatría fuera incluido en la agenda intelectual de las iglesias de Oriente.[12]

Hacia el año 700 los musulmanes habían logrado reunir su propia formidable batería de críticas a las prácticas cristianas. La difusión del árabe hizo que esas críticas resultaran molestas para los cristianos. Ya hemos visto que un individuo como Teodoro abu Qurra llegó a escribir en árabe su apología de las imágenes y a responder a los argumentos islámicos. Su deseo era conseguir que los cristianos no se «sintieran corridos y avergonzados» ante sus vecinos musulmanes por el hecho de venerar y besar sus iconos. Fuera cual fuese la opinión que los musulmanes tenían del arte en general —y los espléndidos palacios de los soberanos árabes demuestran que muchos de ellos no tenían nada en contra de los frescos de carácter profano—, lo cierto es que de un modo general siempre pensaron que las reverencias y los besos que los cristianos prodigaban a las imágenes eran semejantes a los gestos que en su tiempo hiciera ante sus ídolos el pueblo de Abraham/Ibrahim antes de ver la luz: se trataba de actos indignos de una religión verdaderamente monoteísta.[13]

En algunos ambientes musulmanes, en una época ligeramente posterior, se afirmaría que los artistas que intentaban representar seres vivos con apariencia real incurrían en el pecado de blasfemia. El hecho de que un ser humano pretendiera ser capaz de dotar de signos de vida a unas criaturas que recibían el «espíritu vital» únicamente de Dios equivalía de algún modo a un acto de rebelión contra Dios. En el Juicio Final los artistas y en particular los cultivadores de la escultura —pensemos por un momento en ciertas tallas clásicas, como

la estatua de Venus que había permanecido incólume en las termas de Alejandría durante toda la época cristiana, que fueron retiradas por orden de los soberanos musulmanes— serían retados por Dios a «insuflar vida» a sus obras. Dios era un artista que no admitía rivales. Para los musulmanes, su obra maestra era el Libro. Los musulmanes piadosos eran exhortados a recrearse la vista con los fluidos versos de aquella obra única que era el «Corán árabe». El rápido desarrollo de la caligrafía y de las inscripciones públicas como forma artística privilegiada del mundo islámico pone de manifiesto el desprecio cada vez más profundo que los musulmanes sentían por las alternativas cristianas.[14] Lejos estaban ya los días en los que el pavimento de mosaico de una casa musulmana de Ramlah, cerca de la costa de Palestina, construida hacia el año 680, podía mostrar todavía la imagen de un arco —el *mihrab* que indicaba la dirección de La Meca, hacia la cual se volvían los musulmanes a la hora de la oración— y, a su lado, una robusta y lustrosa pantera.[15] Parece que incluso los cristianos se tomaron esta nueva costumbre en serio. En Palestina y Jordania los pavimentos de mosaico de las iglesias erigidas durante los siglos anteriores parecen indicar que, aunque a regañadientes, se produjo algún que otro intento de hacer desaparecer no sólo las figuras humanas, sino incluso las de cualquier ser vivo, arrancándolas directamente o convirtiéndolas en motivos florales.[16]

Las ideas musulmanas no tenían por qué cruzar necesariamente la frontera bizantina. Y de haberlo hecho, no habrían tenido una acogida demasiado buena. Los emperadores iconoclastas eran cristianos furibundos. Se mostraron devotos del símbolo de la cruz en una época en la que de todos era sabido que los monarcas musulmanes habían retirado dicho símbolo de todos los lugares públicos de su imperio.[17] En el tratado teológico escrito por Constantino V, este emperador se oponía a la costumbre de pintar retratos de Cristo precisamente porque creía apasionadamente en aquello que los musulmanes negaban, es decir, en que Cristo no era un hombre igual que los demás, como decía el *Corán*; Cristo era a la vez hombre y Dios, y un pintor meramente humano ni siquiera podía pensar en ser capaz de captar la misteriosa inmensidad de semejante conjunción. El arte trivializaba un mensaje cristiano sostenido, en todo su fervor, por los iconoclastas.[18]

Pero cuando un piadoso miembro de la poderosa familia administrativa de Mansur, el árabe de religión cristiana Juan Damasceno (675-753/754), escribió su *Defensa de las imágenes santas* entre 720 y 730, conocía perfectamente tanto los argumentos musulmanes como los de los primeros iconoclastas. Rasgo típico del carácter atemorizado y autoritario del Imperio bizantino era el hecho de que sólo un cristiano que viviera bajo el dominio de los musulmanes tuviera la libertad de escribir una obra en defensa de las imágenes, y que dispusiera del tiempo y los libros necesarios para hacerlo. Rasgo típico también del regionalismo que afectaba a la totalidad del mundo cristiano es que las obras de Juan no fueran conocidas en Bizancio prácticamente hasta después del año 800. Sólo a partir de esa fecha desempeñarían un papel esencial en la formación de la teología relacionada con las imágenes y asociada con el definitivo «triunfo de la ortodoxia», que se produjo después de 843.

El consenso alcanzado tras el «triunfo de la ortodoxia» dominaría el cristianismo bizantino y el de sus vecinos hasta los tiempos modernos. Supuso por varios conceptos un nuevo punto de partida. Comparadas con la sensibilidad surgida a lo largo de los siglos VIII y IX, las actitudes adoptadas con anterioridad respecto de lo sagrado podríamos calificarlas de genéricas y en cierto modo impenetrables. Según hemos podido ver, la atención prestada a las imágenes ponía de manifiesto una agudísima necesidad de tener a mano un rostro humano concreto. Las imágenes, sin embargo, eran objetos delicados. Mantenían la ilusión de una presencia humana concreta. Los rasgos clásicos, finamente delineados, de las personas reales eran depurados, por así decir, hasta quedar fijados en la superficie bidimensional de una tabla. Los iconos eran «presencias»; pero presencias en las que el único rasgo que para los antiguos hacía de una «presencia» algo hecho verdaderamente vivo quedaba curiosamente ausente. No eran estatuas. Los iconos desdeñaban la voluminosa, la amenazadora corporeidad asociada con las estatuas clásicas, que los cristianos bizantinos solían identificar ahora con los ídolos paganos. La vista se veía obligada a realizar respetuosamente una importante labor de concentración sobre el icono para captar la plenitud de una presencia viva a partir de una superficie lisa y brillante.

Para los iconoclastas incluso aquellas pinturas constituían una técnica traicionera y pagana. En todo caso, las imágenes, por definición, no podían «hacer presente» lo que más importancia tenía en Cristo y los santos, a saber: la plenitud «ilocalizable» de Cristo en cuanto Dios y la gloria definitivamente no terrenal en medio de la cual brillaban ahora los santos en el cielo. Los colores alegres y los trazos inseguros de una imagen pintada sólo servían para realzar el abismo que separaba la «materia muerta» de la pintura y la vibrante realidad espiritual que pretendía representar. Más valía apelar a aquello que, como todo el mundo sabía, había puesto Dios en manos de la totalidad de los cristianos, que confiar en las pinceladas totalmente arbitrarias de un simple artista. El signo de la cruz había brillado en el cielo para guiar al emperador Constantino. En la liturgia, todos los cristianos bautizados podían vislumbrar la presencia de Dios en medio de ellos en el blanquísimo pan de la eucaristía. Ninguna consagración solemne había elevado nunca una obra de arte «del plano de lo profano al de lo santo», como lo hacían las palabras de un sacerdote pronunciadas sobre los sacramentos. Lejos de rechazar todos los elementos visuales del culto, los iconoclastas dirigían a los cristianos hacia aquellos objetos de los cuales pudieran estar seguros. Se limitaban a definir claramente las áreas en las que la imaginación visual de los cristianos no corrían riesgo de dispersarse.[19]

Juan Damasceno y sus sucesores, en cambio, incluían las imágenes pintadas entre los objetos de los que un cristiano podía y desde luego debía fiarse. La maniobra intelectual decisiva de Juan fue atribuir a las imágenes la misma capacidad de representar lo invisible que los autores antiguos atribuían únicamente a la liturgia y a los sacramentos de la Iglesia. Y lo hizo por influencia de una obra notabilísima, las *Jerarquías celestiales* de Dionisio Areopagita (llamado entre nosotros Pseudo-Dionisio, quien, ¡ay!, según sabemos hoy día, fue un neoplatónico cristiano del siglo VI, pero que Juan y sus contemporáneos creían que

había sido ni más ni menos que un filósofo ateniense, discípulo de san Pablo).

Los argumentos platónicos que hasta entonces, durante más de cuatro siglos, habían empleado los filósofos paganos para justificar las estatuas de los dioses, entendidas como reflejos adecuados de su majestad oculta, pasaban en este curioso tratado a revestir la totalidad del mundo material de un profundo sentido de sacralidad. El culto visible de la Iglesia cristiana era sólo una parte de todo un universo visible que funcionaba, en conjunto, como el inmenso icono de Dios. Dios se hallaba tan por encima de la imaginación humana que sólo una proliferación de símbolos visibles, concedidos por Dios a sus criaturas, podía «conducirlas de la mano» hacia su esencia. Las imágenes eran esenciales, pues permitían salvar el vertiginoso abismo existente entre lo visible y lo invisible. Los santos y los ángeles, por ejemplo, sólo podían aparecerse a los seres humanos haciendo «iconos» de sí mismos. Si los ángeles se mostraban en apretadas filas, como la guardia de un emperador, no era porque fueran realmente así. Aparecían de ese modo «como una concesión a la naturaleza de nuestra mente». Semejante apariencia, sin embargo, no era una ilusión. Así era como los ángeles habían querido aproximar la figura de Dios a sus adoradores humanos, animándolos a visualizar de ese modo en concreto, y no de otra forma, a sus invisibles servidores. Al hacer un icono, el artista, por así decir, se limitaba a repetir en *play back* un proceso de hacer visible lo invisible que, por graciosa iniciativa divina, había pasado previamente de los ángeles invisibles a los seres humanos.[20]

El uso que hacía Juan de este argumento respondía a un tipo de ansiedad muy difundida. No era tanto el arte como la propia imaginación visual lo que resultaba sospechoso en los círculos cristianos. Las viejas imágenes de los dioses seguían cargadas de un poder siniestro. Todavía podían insinuarse en los sueños de los creyentes, como le ocurrió a una mujer de Constantinopla, que se vio a sí misma haciendo el amor con las hermosas estatuas colocadas por Constantino —evidentemente no con semejante intención— en el hipódromo de la ciudad. Las enseñanzas espirituales de los Padres del desierto habían agravado esa sospecha. Subrayaban la capacidad proteica y potencialmente demoníaca de la imaginación visual desprovista de guía. Barsanufio de Gaza contó a un seglar angustiado que no todos los sueños de los santos eran dignos de confianza. Sólo un sueño con el signo de la cruz era enteramente seguro, pues ese era el único rasgo de la imaginación cristiana que los demonios no eran capaces de imitar.[21]

El precio de la falta de ansiedad por las imágenes, sin embargo, sería la aceptación de la guía proporcionada por una sola fuente. Según se creía, la ininterrumpida tradición de la Iglesia era la única fuente de la imaginería cristiana en su totalidad. Juan Damasceno y sus sucesores hacían hincapié no sólo en que las imágenes habían sido veneradas siempre, de una forma u otra; afirmaban incluso que todas las imágenes veneradas en su época habían sido veneradas de la misma forma desde los tiempos de Cristo y los apóstoles. Se decía que el Evangelio escrito por san Lucas había ido provisto de ilustraciones, que constituían el prototipo de todas las posteriores representaciones cristianas de la vida de Cristo.[22]

La tradición se veía, además, corroborada por las visiones. Pues las visiones sólo añadían una confirmación actualizada de la creencia según la cual la Iglesia poseía ya una serie de «retratos-robot» completos y totalmente fiables de todos los personajes santos. La imaginación cristiana no tenía motivos para temer que pudiera malgastarse en creaciones arbitrarias. Cuando en 867 se colocó por vez primera en al ábside de Santa Sofía un mosaico en el que aparecía la Virgen con el Niño en su regazo, supuso una presencia incómoda. Quedaría, sin embargo, eclipsada por la gloria sin rostro de la cúpula revestida de mosaicos dorados y por el brillo de los mármoles multicolores que Justiniano —como buen cristiano del siglo VI— había considerado capaces por sí mismos de hacer bajar el cielo a la tierra en su nueva gran iglesia. Pero contemplar el mosaico recién instalado era como mirar a través de él y asistir a una escena que siempre había estado al alcance de los creyentes, exactamente igual a como la veían ahora: «Ante nuestros ojos se yergue inmóvil la Virgen llevando en sus brazos al Creador en forma de niño, representada pictóricamente igual que aparece en los escritos y como se ha mostrado en las visiones».[23]

A partir de 843, las iglesias acabaron llenándose de visiones de ese estilo, plasmadas en mosaicos y frescos. Curiosamente en todas ellas faltaba esa cualidad aleatoria típica de épocas anteriores. Durante los siglos V y VI, gracias a las fundaciones y donaciones de seglares y clérigos, las basílicas del Imperio de Oriente se habían visto llenas de una magnificencia visual de todo tipo. Todas aquellas personas rivalizaban en un constante afán de traer a la tierra el paraíso; pero todavía se trataba de un paraíso antiguo. En los pavimentos de mosaico de las iglesias de todo el Mediterráneo oriental, el paraíso rodeaba al creyente en forma de exuberantes decoraciones florales, de escenas de caza llenas de vida, de personificaciones al estilo clásico de las virtudes y de los elementos naturales. Las figuras más majestuosas se hallaban representadas en las paredes; aunque, como en el caso de la iglesia de San Vital de Ravena, aparecieran en medio de una espléndida jungla verde de helechos estilizados, que hablaba del jardín del Edén con la alegría irrefrenable de la abundancia de plantas.

Ahora parecía que la pesada atmósfera del paraíso se hubiera aligerado un poco. Lo que atraía la imaginación ya no era, o por lo menos no en tan gran medida, la idea de lugar de abundancia, demasiado cercana al mundo material, como creyeran Gregorio de Tours y muchos de sus contemporáneos de Oriente. Lo que el cristiano ortodoxo vería a partir del siglo IX al entrar en cualquier iglesia bizantina eran rostros humanos, distribuidos por las paredes como si estuvieran presentes, solemnemente ordenados, en la corte celestial. La exuberancia no humana del paraíso se había esfumado. Los santos penetraban en el momento presente en ordenada formación, en los rostros y las figuras de los distintos santos y de los apóstoles, de la Virgen María y del propio Jesucristo, que aparecían representados en las paredes, prácticamente desde el suelo hasta el techo, ocupando cada uno de ellos su espacio habitual, cuidadosamente adjudicado. Las iglesias eran «hospitales espirituales». Las almas enfermas podían entrar en cualquier iglesia y encontrar en ella la misma reconfortante vi-

sión, la imagen de un cielo cuyos santos habitantes se arremolinaban en torno a ellas, en las paredes, con rostros serenos y claramente reconocibles.[24]

Aquello, sin embargo, sólo sería posible porque, a partir de 840 aproximadamente, la imaginación visual del creyente no tendría derecho a divagar mucho más de lo que lo había hecho bajo la férrea férula de los iconoclastas. Las imágenes estaban para «llevarlas de la mano». Y ahora podían hacerlo firmemente y en una sola dirección, la autorizada. En Bizancio, los iconos satisfacían la vieja necesidad de tocar el mundo invisible y de hacer «presentes» a sus personajes. Pero los iconos no podían ser ni arbitrarios ni tener su propia idiosincrasia. Se suponía que habían de cambiar tan poco a lo largo del tiempo y de un lugar a otro como pudieran hacerlo los personajes inmutables a los que pretendían representar. La uniformidad y el carácter curiosamente previsible de la decoración de las iglesias ortodoxas y de los iconos producidos posteriormente para uso personal revelan la seguridad con la que, a partir de 843, la elite clerical recientemente establecida se entregó a un nuevo ejercicio de pedagogía religiosa. Aquella gente logró atrapar la imaginación visual del «pueblo de los bautizados» en una fina red de control eclesiástico. Las únicas imágenes que podían ser veneradas eran aquellas que los jerarcas eclesiásticos declaraban que habían sido transmitidas a los fieles por la tradición de la Iglesia, de una forma concreta y teóricamente invariable. Los creyentes debían «aceptar con corazón humilde todo lo que a la Iglesia le había sido transmitido ... Cuando ven [las imágenes], sólo entienden en ellas aquello que [legítimamente] pretenden significar».[25]

Por su parte los iconos siguieron, naturalmente, «rompiendo filas». No siempre se comportaban como sus defensores del clero pretendían que debían comportarse. Seguían hablando al corazón y, por lo tanto, respondiendo a unas necesidades poderosamente íntimas. Incluso hoy día puede apreciarse que una parte del pavimento de mármol del nártex de Santa Sofía está visiblemente más baja que el resto. A un peregrino del siglo XIV proveniente de Novgorod le explicaron el motivo de tal circunstancia. Había sido desgastado por los pies de los innumerables devotos que acudían a besar el icono del «Confesor Salvador», que estaba colgado a la izquierda de la puerta de entrada de la basílica. Era la imagen «ante la cual confiesan las gentes sus pecados cuando la vergüenza les impide confesarlos ante un padre confesor».[26]

La controversia iconoclasta se produjo en un imperio obligado a replegarse sobre sí mismo. Durante todo el siglo VIII, los ejércitos imperiales se habían visto inmovilizados por una guerra defensiva aparentemente inacabable en la frontera oriental. Para conservar Sicilia y hacer de ella el baluarte más occidental de un imperio naval con base en el Egeo, fue preciso abandonar toda Italia desde Calabria para arriba. En 751, Ravena cayó en poder de los lombardos. El rey Aistulfo estableció su corte en el antiguo palacio del exarca, y no cabe duda de que, como buen católico occidental, ofreció sus donativos ante el altar de San Vital, bajo la silenciosa mirada de Justiniano y Teodora. Si Roma quería conservar su autonomía, el papa tenía que buscar nuevos protectores. Y no tardó en encontrarlos. A partir de 751, los francos del norte, y no los emperadores

de Constantinopla, se convertirían en árbitros de la política italiana y en los protectores privilegiados de Roma. En el concilio de Nicea de 787, los legados del papa Adriano hablaron con entusiasmo del modélico «hijo espiritual» del papa, Carlos, el rey de los francos. En efecto, Carlomagno se había apoderado ya de toda Italia. Había conquistado «todo Occidente» e incluso había «doblegado a las tribus bárbaras sometiéndolas a la fe cristiana». La noticia no sentó demasiado bien en Bizancio: esa parte del breve papal no fue traducida al griego.

Cuando las actas del concilio de Nicea fueron enviadas a Roma y posteriormente facilitadas a la corte franca en traducción latina, los clérigos del séquito de Carlomagno se sintieron decepcionados. Les sorprendió que fuera un documento tan descuidado e incorrecto. Mejor era lo que había hecho su Iglesia, al tratar a las imágenes como algo esencialmente neutral: no debían ser «adoradas», como, al parecer, sugería el concilio de Nicea; pero tampoco eran tan importantes que hubiera que romperlas a hachazos. Los griegos habían desperdiciado sus energías en un asunto perfectamente trivial. El memorándum redactado por un experto, Teodulfo, fue leído ante Carlomagno y cuidadosamente explicado al monarca de los francos. Las glosas anotadas en el margen del manuscrito indican cuáles fueron las reacciones del monarca. La Iglesia griega no habría debido actuar por su cuenta:

> ... debía haber preguntado a las iglesias de todas las regiones de los alrededores si las imágenes debían ser adoradas o no.

Probe, «¡Muy bien!», fue el comentario de Carlos. En cuanto a los obispos, debían instruir al «pueblo amado de Cristo»: *Recte*, «¡Por supuesto!».[27]

Mientras el Imperio de Oriente, al borde de la aniquilación, luchaba por salir adelante como fuera, un nuevo orden político había surgido en Occidente, relacionado con una nueva dinastía, la de los «carolingios», los descendientes de Carlos Martel. Sus autoridades y su elite clerical supieron absorber y educar a toda una serie de nuevos pueblos cristianos. Y en el curso de cincuenta años verdaderamente decisivos, pusieron de manifiesto que iban a hacerlo de un modo muy distinto al de los griegos. Estaban singularmente seguros de vivir en el seno de una cristiandad y de que tenían derecho a detentar un «imperio», independiente de la Roma de Oriente.

CAPÍTULO QUINCE

Cerrar la frontera: Frisia y Alemania

A MEDIADOS DEL SIGLO VIII se produjo en Europa y el Oriente Próximo la aparición de unos sistemas políticos que habían perdido todo contacto con sus raíces del mundo antiguo. La fundación de Bagdad en 762 supuso para el Imperio islámico la adopción de su definitivo aspecto oriental. El Imperio romano de Oriente se convirtió en Bizancio, perdiendo sus elites civiles y sus horizontes universalistas y convirtiéndose, en cambio, en un Estado asediado, pero mucho mejor cohesionado. La controversia iconoclasta puso de manifiesto hasta qué punto sus nuevos gobernantes estaban preparados para buscar el necesario favor de Dios apelando a costumbres heredadas de un pasado mucho más rico y acomodaticio. Llegarían nuevos hombres, originarios de territorios igualmente nuevos —del este de Irán en el califato de Bagdad y de la parte oriental de Anatolia en el caso del Imperio bizantino—, que se verían obligados a construir deprisa y corriendo nuevas estructuras, en un mundo que había perdido muchas de sus antiguas señas de identidad.

En la Europa noroccidental, el Estado de los francos pasó por un período similar de precipitada agitación. La nobleza recién creada de Austrasia, formada en los territorios fronterizos del noreste de la Galia y en la margen oriental del Rin, fue uniéndose progresivamente en torno a una familia relacionada con la región del Mosa y las Ardenas, encabezada por Pipino de Herstal (muerto en 714), sobrino de la abadesa Gertrudis de Nivelles. Como «mayordomo del palacio», esto es, en su calidad de «sub-rey» del monarca merovingio, que ahora tenía un carácter meramente simbólico, Carlos (muerto en 741), el hijo de Pipino, llamado posteriormente y con buenos motivos Carlos Martel, «el Martillo», vendría a reencarnar el viejo «terror de los francos». Carlos demostró a sus partidarios lo que podían dar de sí los triunfos cosechados en la guerra, al adquirir nuevas riquezas destinadas a repartírselas entre ellos. En 732 detuvo a los ejércitos musulmanes que se dirigían a saquear Tours y, desde ese momento, se dedicó al pillaje de las regiones cristianas del sur con tanta eficacia como lo hubieran hecho los musulmanes en las comarcas de su Francia natal, de haber tenido más suerte.

Los nobles de Austrasia eran un grupo de *bellatores*, de hombres de guerra, cazadores entusiastas y piadosos patronos de los nuevos monasterios de corte septentrional, que debía muy poco a un sur todavía atestado de recuerdos anti-

guos. A diferencia de los «romanos» de Aquitania, no entendían el latín, ni siquiera cuando se lo leían lentamente. Su lengua era el franco. Lo suyo no era la escritura. Las cosas que más importancia tenían en su mundo —los juramentos de lealtad y los relatos de gestas heroicas— se expresaban mucho mejor gracias al poder de la palabra hablada.

Aquella aristocracia y sus presuntos líderes, la familia de Pipino y Carlos Martel, se creían capaces de actuar en cualquier sitio, desde Aquitania al estuario del Rin, Turingia y el Danubio, para obtener riquezas y estrechar los lazos de sumisión ya existentes. Los francos de Austrasia, que ahora se extendían mucho más allá de su territorio natal, se convirtieron en los principales socios de una confederación de regiones muy diversas que siempre habían estado vinculadas, aunque fuera vagamente, con el poderío hegemónico de los reyes merovingios. Hasta sus caballos, al parecer, tenían la misma seguridad en sí mismos que ellos. Un siglo más tarde, al tratar el problema de la adivinación, el gran teólogo Gottschalk escribía que los caballos de guerra poseían un sexto sentido: se volvían más fogosos cuando sabían que su ejército iba a obtener la victoria. En una ocasión en la que acompañaba al ejército franco, a la sazón de campaña a más de 1.500 km al este de Francia, en la costa de Dalmacia, pidió a su ahijado que observara a los caballos. Y resultó que tenía razón. Los corceles de la caballería franca se ponían alegremente a hacer cabriolas cada vez que se producía una nueva carga victoriosa.[1]

Aquellos guerreros necesitaban un «verdadero» rey. La monarquía simbólica de los últimos merovingios se había basado en una mística arcaica, precristiana, combinada con los estilos burocráticos de carácter profano de la corte posromana. Lo cierto es que no era tan ineficaz como anticuada. Era inadmisible que el poder real siguiera siendo meramente simbólico y en gran medida profano. Al igual que en Bizancio y en la Gran Bretaña de Beda, también en Francia las elites dominantes intentaron saltar por encima de los siglos e identificarse con el viejo «pueblo de Israel». El «pueblo de Israel» había elegido a sus reyes para que fueran eficaces. La finalidad de su existencia era «conducir al pueblo en la guerra». El «pueblo de los francos» haría lo mismo.[2]

También los papas de Roma necesitaban nuevos protectores. Los belicosos reyes lombardos habían dejado de estar controlados por las guarniciones del Imperio de Oriente, y amenazaban con convertir a Roma, la precaria avanzadilla, todavía sorprendentemente cosmopolita, de un venerable imperio universal, en una ciudad provinciana del sur dentro del reino lombardo de Italia. Con el fin de obtener un respiro, el papa Zacarías siguió las seculares máximas de la diplomacia imperial y fomentó el desarrollo de una nueva potencia más allá de los Alpes, cuya ascensión distrajera la atención de los lombardos. En 751, tras ser debidamente consultado por el hijo de Carlos Martel, Pipino, el papa declaró que el «pueblo de los francos» podía prescindir de los merovingios. Aquel era un mundo muy peligroso. La propia Roma había cambiado y la que fuera una ciudad situada en el centro del Mediterráneo occidental, un lago cristiano perfectamente seguro, se convirtió en una ciudad incómodamente próxima a la frontera del Norte de África y de España que separaba el cristianismo del

islam. El «orden» cristiano, ahora reducido a las riberas septentrionales del Mediterráneo, se veía amenazado por la debilidad de los reyes. Al menos los francos podían contar con un monarca fuerte plenamente aprobado por el papa... y además situado a una distancia prudencial.

Pipino fue nombrado rey de una forma muy acorde con los tiempos. Fue ungido con aceite, como, según se sabía, eran ungidos los reyes de Israel. La reacción de los lombardos a esta amenaza potencial fue la ocupación de Ravena. A comienzos de enero de 754, el sucesor de Zacarías, el papa Esteban II, llegó a Francia, agotado tras un precipitado viaje en pleno invierno a través de los Alpes, para pedir en nombre de san Pedro la ayuda de los francos en Italia. Aquel viaje era algo inaudito. El papa repitió la ceremonia de la unción designando a la familia de Pipino la única estirpe real con derecho a regir a los francos: el rey Pipino sería el primero de la dinastía «carolingia», cuyo nombre procede del de Carlos Martel. El hijo mayor de Pipino, un grave muchacho de diez años de edad, escoltó al maltrecho pontífice hasta la villa de su padre. Las generaciones futuras habían de conocerlo en el latín tardío de la Galia como *Charles le magne*, Charlemagne, Carlomagno, Carlos el Mayor, para distinguirlo de su hijo del mismo nombre, muerto prematuramente. Esteban obtuvo protección para Roma. Pipino regresó a Francia en 756 tras realizar dos campañas al otro lado de los Alpes, con «un cúmulo de tesoros y regalos». Había obligado a los reyes lombardos a entregarle un tercio del tesoro real custodiado tras las altas murallas de Pavía.

La gran inyección de riqueza que supusieron los tributos y el pillaje a que fue sometido el sur, así como el frecuente contacto con Roma, provocado por el acelerado ritmo impuesto por la diplomacia franca, pusieron en manos de los obispos y abades más próximos al nuevo rey los medios necesarios para establecer en Francia una microcristiandad «ortodoxa» y triunfante. Todos estos medios harían que los esfuerzos realizados durante el siglo anterior —por «romanos» como Benito Biscop y san Wilfrido, o incluso por los obispos españoles, con el solemne hincapié que hacían en la uniformidad del culto— nos parezcan, comparados con ellos, inconsistentes y hasta provincianos.

El afán de extender esta microcristiandad tan particular prácticamente por toda la Europa occidental puede verse con toda claridad ante todo en los regiones que circundaban Francia, principalmente en el proceso de cristianización de Frisia y Alemania. Dicho proceso supuso el cierre de la frontera. Aquel mundo que hasta entonces había constituido un ámbito bastante abierto, caracterizado por unas estructuras políticas y sociales sumamente vagas y por una mayor fluidez de las lealtades religiosas, se vio arrastrado a un sistema de control religioso cada vez más rígido, fomentado por una serie de individuos a los que inspiraba un nuevo sentido de orden y que gozaban de la protección de unos reyes francos cada vez más ricos y seguros de sí.

El reino franco había conservado su calidad bifronte. Formado en una región fronteriza del viejo Imperio romano, el antiguo *limes* seguía trazando una línea inequívoca que marcaba la unión de dos mundos. A lo largo del Mosela, del Rin y del Danubio se dejaba sentir con fuerza el peso de un dilatado pasa-

do romano y cristiano. Metz podía jactarse de poseer cuarenta iglesias, algunas de las cuales contaban ya con cuatrocientos años de antigüedad. En Maguncia, pervivían sólidas murallas romanas que circundaban las venerables basílicas de la ciudad, en las que se celebraba la liturgia «romana» con una opulencia verdaderamente mediterránea; hasta tal punto que, dos siglos más tarde, un viajero musulmán que visitó la ciudad llegaría a afirmar que en Maguncia reinaba el mismo olor a incienso que podía sentirse en Damasco.[3] Tampoco al sur del Danubio había sido borrado del todo el palimpsesto del anterior orden romano. Sobrevivían bolsas de cristianismo, que era considerado la «religión nacional de los romanos». Un esclavo cristiano que escapó de los bosques de Sajonia se sintió reconfortado ante la vista de Ratisbona, con sus viejas murallas romanas y su iglesia de piedra.[4]

Más peso incluso que estas añejas presencias tendría el desarrollo de un nuevo sistema de señoríos que se produjo en el norte de la Galia y en algunas zonas del valle del Rin. Las posesiones de los grandes terratenientes eran explotadas mediante el trabajo forzoso de campesinos agrupados en asentamientos estables. Este sistema pondría de manifiesto que la nobleza local, respaldada por un férreo dominio de los reyes, era capaz de domesticar un paisaje recalcitrante y ejercer su control sobre un campesinado otrora inconmovible hasta el punto de poder obtener de él un excedente de riqueza comparable al menos al que habían logrado acumular antaño con persistencia incansable los recaudadores de impuestos del Imperio romano.

Sería en el marco de estas sólidas estructuras en el que las tierras situadas al norte y al este del antiguo *limes*, muchas de las cuales se habían visto eclipsadas por el predominio franco, empezarían a parecer verdaderamente periféricas. Daba la sensación de que pertenecían a una Europa más vieja. Frisia y Sajonia, regiones que se extendían desde el mar del Norte al Bosque de Teutoburgo, eran irremisiblemente paganas. En otras regiones el cristianismo estaba ya presente —más o menos como en la Irlanda del siglo VI—, pero constituía un culto como los demás. En Wittislingen fue enterrada una princesa alamana con una fíbula en la que podía leerse un epitafio perfectamente cristiano, lleno de reminiscencias clásicas. Pero rodeada, eso sí, de las lujosas tumbas de su familia. Al parecer, no había ninguna iglesia en las proximidades. En la misma región se han encontrado fíbulas dedicadas a Wotan. Quizá el cristianismo fuera la religión de la familia de la difunta; pero, a diferencia de lo que ocurría en Francia, no cabía esperar que fuera la única religión de la comunidad. En Baviera, una hechicera pagana se presentó en la iglesia local con unos animales en acción de gracias por el éxito que habían tenido sus encantamientos. Los paneles que rodeaban la tumba de san Corbiniano (muerto en 725), en Freising, incluían la imagen de un corcel dotado de un pene gigantesco. Posteriormente sería retirada por los rigurosos sucesores de san Corbiniano, al considerarla una reminiscencia de exvotos más antiguos, propios de una época menos estricta.[5]

Comparado con la situación reinante en Francia, el poder de los caudillos locales era bastante débil. Los sajones antiguos funcionaban perfectamente sin rey. Había una casta de nobles que se contentaba con elegir por sorteo a un

líder al que todos seguían únicamente en tiempos de guerra.[6] Para ellos eran fundamentales los grandes árboles de la vida, pues los consideraban puntos de reunión sagrados de sus confederaciones.

La vaga fluidez de esas asociaciones confirmaba los temores de los cristianos. En Francia, Gran Bretaña e Irlanda, la monarquía —por lo demás cada vez más fuerte— se identificaba con la civilización. Al describir aquel extremo del mundo, un autor cristiano del siglo VIII decía que se hallaba peligrosamente rodeado de sociedades sin Estado, de «pueblos brutales, sin religión y sin reyes».[7] La expansión espectacular del cristianismo entre los ambiciosos reyes de Gran Bretaña contrastaba de un modo inquietante con la impenetrabilidad casi total frente a la nueva religión de los antiguos sajones, que no tenían reyes, y, más al este, de los eslavos, pese a la proximidad de muchas tribus eslavas de los Balcanes y de la costa dálmata a grandes centros de población cristiana. El rígido «ordenamiento» del Antiguo Testamento, basado en la existencia de reyes fuertes y piadosos, se vio reducido por la inmensa, aunque muda presencia en buena parte de la Europa central y septentrional, de otros tipos de gobierno antiguo, menos vigorosos, relacionados con el caudillaje tribal, en los que determinados clanes y sus clientes rivalizaban por la consecución de un mayor prestigio, sin esperar en ningún momento que una sola familia o un solo grupo ganara inequívocamente a expensas de sus contrincantes.

En tiempos de los merovingios, el viejo *limes* romano había seguido siendo una barrera conceptual firme levantada en la mente de reyes y obispos. Dagoberto (623-638) fomentó las actividades de cualquier obispo que se mostrase deseoso de «predicar a todas las naciones». Pero aquella actitud respondía a una política tendente a recuperar las zonas en las que la frontera romana había retrocedido, como por ejemplo en la comarca de Utrecht o la costa del canal de la Mancha. En la Galia no cabía ni siquiera imaginar la existencia de zonas sin ley, habitadas por comunidades todavía sin bautizar, «sin fe en Dios ni respeto a los hombres». Posteriormente, san Amando (muerto hacia 684) recibiría permiso para predicar a los vascos de los Pirineos. El obispo y sus Evangelios serían objeto de burla de un versolari vasco.[8] Un siglo más tarde, en 778, es casi seguro que esos mismos vascos bajaron de sus montañas para aplastar a uno de los pocos ejércitos perdidos por Carlomagno, concretamente al contingente mandado por el conde Roldán en el paso de Roncesvalles. En cambio, al otro lado del *limes*, en la Europa central, donde lo que estaba en juego no eran precisamente la ley y el orden, Dagoberto no había tenido el menor inconveniente en actuar como soberano hegemónico, al viejo estilo, menos riguroso. Mientras los antiguos sajones siguieran pagando su tributo anual de quinientas cabezas de ganado, el paganismo que delataba el juramento de lealtad hacia su persona grabado en sus espadas no resultaba demasiado preocupante. La frontera constituía un mundo abierto. Samón, tratante de esclavos franco originario de Sens, logró establecer su autoridad sobre los eslavos de Bohemia desde 623 a 658. Como franco que era, probablemente siguiera considerándose cristiano. Pero no le importó demasiado, desde luego, establecerse, con sus nueve esposas, entre aquellos «perros» paganos.[9]

En Irlanda y en la Gran Bretaña sajona, en cambio, la barrera imaginaria del *limes* no existió nunca. Lo que importaba era la *peregrinatio*, el hecho de convertirse en extranjero en el propio país por amor de Dios. Comparada con el dolor fundamental que suponía el exilio autoimpuesto, en virtud del cual el hombre rompía la barrera creada por los miembros de su familia, las antiguas fronteras de Europa no significaban nada. Más aún, desde el punto de vista de los cristianos de otras latitudes, era evidente que, por desgracia, el cristianismo todavía no había llegado a muchas de las regiones de la Europa occidental con las que, por lo demás, estaban perfectamente familiarizados.

Aunque la idea de «exilio de Dios» se había desarrollado en Irlanda, cabía esperar que las estructuras de las nuevas iglesias sajonas de Gran Bretaña produjeran una buena cosecha de valiosos vagabundos. Entregados desde su más temprana edad —por lo general entre los cinco y los siete años— a cualquier monasterio local, los individuos más capacitados alcanzaban la madurez para enfrentarse a una situación peligrosa desde el punto de vista emocional y social. Al llegar a los cuarenta años, se encontraban con la perspectiva de convertirse en obispos o abades, en hombres de autoridad entre los miembros de su familia o de su región, y, por consiguiente, se veían irremisiblemente involucrados en la red de compromisos que habían permitido introducir en Gran Bretaña, como ocurriera anteriormente en Irlanda, un cristianismo bien asentado, pero lleno de elementos profundamente profanos, y en una palabra pospaganos. Más valía abandonar la propia patria y buscar en otra parte la claridad de un orden verdaderamente cristiano. Entre esas gentes, el exilio religioso iba necesariamente acompañado de un profundo sentido de lo que era el mundo cristiano como es debido.

El primero de esta nueva generación de extranjeros, san Wilibrordo (658-739), fue un producto de la microcristiandad creada por san Wilfrido en Northumbria y de la existente ya en Irlanda, donde sintió su vocación mientras estudiaba, ya exiliado, en Cluain Melsige (Clonmelsh, en el condado de Carlow). En 690 llegó, junto con un pequeño grupo de monjes, a ofrecer sus servicios a Pipino de Herstal, el padre de Carlos Martel. A diferencia de otro extranjero procedente de Irlanda, san Columbano, Wilibrordo no venía a ofrecer una «medicina» para las almas de Pipino y los miembros de su séquito. Su deseo más ardiente era salvar las almas de los paganos, de los frisones del estuario del Rin, que recientemente habían pasado a estar bajo el dominio de los francos, e incluso, si era necesario, de otros pueblos paganos, los daneses y los antiguos sajones.[10]

Poseemos el *Calendario* de san Wilibrordo, escrito en claros caracteres irlandeses, con anotaciones de su puño y letra. La obra refleja la visión que tenía un desterrado de aquella nueva Europa, de un vasto mundo que se mantenía unido gracias a la conmemoración ritual de unos santos y difuntos muy distantes: Patricio, Brígida y Columba, los tres grandes santos de Irlanda, aparecen junto a los tres reyes de Northumbria. Además, al escribir la fecha de su septuagésimo aniversario, Wilibrordo adoptaría un nuevo sistema de datación: al llegar a esa fecha, anota, como haríamos hoy día, «728 A.D.», en el año 728

de la Encarnación del Señor. Dicho sistema había sido elaborado ya con anterioridad; pero de pronto adquirió una importancia enorme para un pequeño grupo de individuos cuyo sentido del tiempo era tan majestuosamente universal como su sentido del espacio. (En este aspecto se les habían adelantado los musulmanes, en cuyo vasto imperio los años se databan habitualmente con arreglo a la Hégira, el fatídico viaje desde La Meca a Medina emprendido en 622 por el Profeta y sus compañeros.) Hasta entonces y en numerosos círculos incluso durante muchos siglos después, el cómputo del tiempo había tenido en Europa un carácter regional, tomando, a menudo, a Roma como punto de referencia: la «era» de una provincia solía datarse en el año de su incorporación al Imperio romano. El reinado de los soberanos locales y, entre los papas, el reinado, o incluso los consulados honorarios y los períodos fiscales —las *indicciones*— de los emperadores de Oriente, eran los hitos utilizados para medir el tiempo. En el mundo de san Wilibrordo —como en el sistema de cómputo empleado por Beda en su *Historia ecclesiastica*— sólo había un tiempo, porque sólo existía un soberano del mundo: Nuestro Señor Jesucristo, cuyo reinado sobre toda la humanidad había dado comienzo el año mismo de su nacimiento y había de continuar hasta el fin de los tiempos.

Desde la otra orilla, vista desde la Northumbria natal de san Wilibrordo, Frisia era la puerta de Europa. Los mercaderes frisones eran los encargados de llevar hasta los pródigos reyes sajones de Gran Bretaña los bienes procedentes de los países bañados por el Rin. Cristalerías preciosas, plata acuñada o incluso pesados morteros de piedra originarios de Alemania eran intercambiados por esclavos. Por toda la Europa noroccidental, la actividad comercial de los frisones supuso el fin de un mundo muy antiguo. A partir de 670, las monedas de oro de los merovingios, eco bastante amortiguado, pero aún claramente perceptible del sistema monetario romano, dejaron paso a las *sceattas* de plata, acuñadas para que las utilizaran los mercaderes en el marco de una pujante economía orientada ahora hacia el mar del Norte. En vez de mostrar el signo de la cruz, muchas de esas monedas llevaban la efigie de Wotan, con su gloriosa melena. Francos y frisones se disputaban el control de Dorestad (Duurstede, en Holanda), emporio situado a orillas del Rin. Dorestad se convirtió en uno de los principales puertos de Europa. En el año 800, sus muelles y las casas de madera de sus mercaderes ocupaban 250 hectáreas, mientras que una antigua ciudad romana de Renania como Maguncia ocupaba apenas 100. Más al norte, entre los *terpen* —los montículos levantados de manera artificial— de las modernas Groningen y Vriesland, había una sociedad de agricultores de condición libre que gozaban de un singular bienestar. Después de alimentarse debidamente, aún les quedaban cabezas de ganado para aprovechar. Producían grandes cantidades de valioso paño, semejante al tweed. Frisia constituía un claro desmentido a la convicción cada vez más arraigada entre los cristianos de que el paganismo era sinónimo de subdesarrollo.

La Frisia pagana constituía una incógnita todavía sin decidir para todo el mar del Norte. El rey Radbodo (685-719) estableció un Estado inspirado en el modelo franco en las fronteras de Francia. Era un monarca fuerte con capa-

cidad para mandar a sus capitanes y hacer daño a sus enemigos. El suyo, además, era un reino pagano. Radbodo tuvo buen cuidado de mantener los ritos paganos que habían dado tanta prosperidad a su pueblo, incluso, según parece, la horrenda práctica del sacrificio de víctimas elegidas por sorteo, a las que se exponía a la subida de la marea para que el gigantesco mar del Norte las devorara. Según cuenta una anécdota de época posterior, tras dejarse convencer por un obispo franco de que aceptara el bautismo, Radbodo le preguntó si en el cielo podría encontrar a sus antepasados. La respuesta del obispo fue inequívocamente negativa, en vista de lo cual el anciano rey dio media vuelta y abandonó la capilla bautismal. Prefería acompañar en el infierno a los grandes hombres de su estirpe que compartir el cielo con gentes de baja ralea como el obispo.[11]

Nadie podía esperar que san Wilibrordo venciera la voluntad de unos reyes como Radbodo. Se trataba más bien de un consolidador. Cuando cambiaron las tornas y las cosas se pusieron de cara para los francos, tras la muerte de Radbodo y, especialmente, tras la espectacular expedición naval enviada en 734 por Carlos Martel contra las costas del norte de Frisia, Wilibrordo y sus monjes se pusieron manos a la obra en la recuperada ciudad de Utrecht, dispuestos a «erradicar» el paganismo de unas zonas que habían caído bajo el dominio franco. La «consolidación», sin embargo, significaba muchas cosas en una frontera como aquella. En 698 Wilibrordo recibió en regalo de Pipino de Herstal una antigua villa romana situada en Echternach, cerca de Tréveris, para fundar un monasterio en ella. Había una vieja calzada romana que atravesaba las tierras de la familia de Pipino y que unía Echternach con Utrecht, situada a unos 400 km al norte.

Echternach alcanzó una gran prosperidad. A su manera, no sólo se convertiría en un centro de cristianización, sino en un obispado de frontera. Siguiendo un sistema típico de los guerreros del norte, la nobleza local decidió definirse a sí misma a través de actos de donación hacia Wilibrordo, registrados en documentos provistos del testimonio de sus miembros. Wilibrordo era un santo, un *vir strenuus*, un «activo siervo de Dios, casi un apóstol». Era el servidor favorito de Pipino, dueño y señor de todos ellos. Hacer donaciones a Wilibrordo era alcanzar una fuente de salvación y, al mismo tiempo, suponía formar parte del numeroso grupo de donantes destacados de la región.

Aquellos hombres eran terratenientes cuyas familias se habían establecido, en fecha relativamente reciente, en la antigua zona fronteriza situada entre el Waal y el Mosa. Sus antepasados podían jactarse de haber sido enterrados, en su calidad de cabecillas locales, entre sus servidores, en colonias aisladas situadas en el territorio que ellos mismos habían conquistado. Los que donaban tierras a Wilibrordo pertenecían a una nueva generación, y formaban un grupo compacto y distinguido. Eran «nobles», a la nueva manera de los francos. Ahora no eran ya enterrados en compañía de sus adeptos, sino en otros lugares, cerca de alguna iglesia cristiana. Habían roto con el viejo código precristiano que, en su calidad de capitanes, había venido vinculándolos a sus seguidores, tanto en la vida como en la muerte. Eran grandes terratenientes y sus deudos habían

pasado a convertirse en sus campesinos. Se habían enriquecido en gran manera gracias a su señor, Pipino, y por eso se mostraban espectacularmente fieles al invisible Señor del propio Pipino, al Dios al que san Wilibrordo servía con tanto celo apostólico. Así fue como poco a poco, región tras región, fue cerrándose la frontera en los confines del reino de los francos.[12]

En 716, a Wilibrordo se le unió un inquieto compatriota suyo de aspecto impresionante, procedente de un monasterio del sur de Gran Bretaña, un individuo de más de un metro ochenta de estatura y cuarenta años de edad, autor de una moderna gramática latina, llamado Wynfrith, y posteriormente conocido como san Bonifacio (675-754), «apóstol de Alemania». Wynfrith llegó al continente siendo un hombre ya marcado por una lealtad apasionada a los principios del orden. En el de la gramática, como en todos los demás terrenos, «las costumbres del pasado» debían ser moderadas por «el gusto ortodoxo de la actualidad». Su gramática era a todas luces moderna. En ella se rechazaba el pasado pagano. Los ejemplos de buen estilo que ponía procedían únicamente de las obras de los Padres de la Iglesia. Wynfrith mostraba en las primeras páginas de su libro un cuadro en cuyo interior aparecía la cruz con el nombre de Jesucristo.[13] Su corazón seguía lleno de un arcano y firme sentido de solidez. Y no dudaría en abandonar su pasado. En 719, por ejemplo, durante su primera visita a Roma, siguió la vieja costumbre de sus paisanos de Northumbria de adoptar un nombre romano, en su caso Bonifacio. Pero, a diferencia de Benito Biscop, abandonó para siempre su viejo nombre sajón. A partir de ese momento Wynfrith sería Bonifacio y nada más que Bonifacio.

Las iglesias del sur de Gran Bretaña, sin embargo, siguieron apegadas a él, unidas «por los áureos lazos de amistad creados para el cielo».[14] En Bonifacio se resumían las esperanzas de toda una generación frustrada por el éxito de su cristianismo, tan poco heroico. A los obispos, frailes y monjas sajones, les hacía mucho bien pensar en Bonifacio. Allí estaba, en los peligrosos confines del mundo. En una ocasión recordaba a los sajones de Gran Bretaña que los antiguos sajones afirmaban ser parientes suyos: «Somos de la misma sangre y la misma carne».[15] Sin embargo, los antiguos sajones habían empezado a esgrimir este argumento únicamente desde que Carlos Martel, a la cabeza de sus francos, había organizado una expedición de castigo contra ellos en 738. Si habían de ceder ante los cristianos, preferían hacerlo ante aquellos con quienes tenían un supuesto parentesco, aunque fuera falso, antes que con los poderosísimos francos. No se trataba de una afirmación que los sajones de Gran Bretaña se hubieran tomado muy en serio hasta entonces. Pero en la isla todos estaban de acuerdo en reconocer que Bonifacio vivía en un ambiente heroico. Incluso un rey de Kent le escribió pidiéndole que le regalara unos halcones: había oído decir que los halcones eran en Sajonia «mucho más rápidos y más agresivos».[16] Curiosamente, las monjas de condición noble, que no tenían tanta libertad como los hombres para seguir el difícil camino del exilio, veían en él a un *abbas* lejano y consolador, incluso a una especie de hermano. Su amigo de toda la vida, Daniel, obispo de Winchester, no tardaría en ofrecerle sus consejos respecto al modo en que debía discutir con los paganos. No debía «hacer-

lo de un modo ofensivo e irritante, sino tranquilamente y con gran moderación». Entre otros argumentos, debía hacer hincapié en que «mientras que a los cristianos se les permite poseer los países ricos en aceite, vino y otros productos, [los dioses] han dejado a los paganos únicamente las heladas tierras del norte ... Con frecuencia debía recordárseles la supremacía del mundo cristiano».[17]

Respaldado por Carlos Martel y luego por su sucesor, Pipino, Bonifacio recibió de los papas entre 722 y 739 una serie de encargos de alcance cada vez más vasto como obispo-misionero y supervisor de las nuevas iglesias de toda «Alemania». A partir de 742, el papa designó a Bonifacio consejero especial de Pipino y de otros «príncipes de los francos», con el privilegio de convocar concilios de la Iglesia franca. La posición de Bonifacio no tenía precedentes. Sus poderes eran bastante ambiguos. Los obispos francos tenían sus ideas, por lo demás bastante firmes, sobre cuál era el mejor modo de establecer el orden cristiano. En Francia, Bonifacio no era el héroe de su generación, ni mucho menos. La verdad es que algunos obispos francos llegaron a atacarle como representantes de todo lo que le había llevado a abandonar Gran Bretaña. Al fin y al cabo eran aristócratas. Creían que el hombre debía cazar; y que cualquier hombre de honor, aunque fuera un obispo, tenía la obligación de matar con sus propias manos al individuo que hubiera matado a su padre (que, naturalmente, habría sido a su vez un obispo). A Bonifacio le dolía tener que mezclarse en la corte con aquella gente y tener que participar con ellos en los grandes festejos celebrados por Pipino. No tenía otra opción. Escribía a su amigo Daniel en los siguientes términos:

> Sin el patrocinio del príncipe de los francos, no puedo ni gobernar a los fieles ... ni proteger a los sacerdotes ... ni puedo prohibir la realización de ritos paganos y el culto de los ídolos en Alemania, si no dispongo de órdenes suyas o no cuento con el temor que inspira.[18]

En general, en Francia resultaba difícil encontrar un orden ortodoxo. Hasta los libros se escribían con una letra apretadísima, perjudicial para su vista ya debilitada. Echaba de menos la copia de los profetas del Antiguo Testamento utilizada por su maestro: «Pido ese libro en particular porque todas sus letras están escritas con claridad y por separado».[19] Daniel, que a la sazón era ya un anciano ciego, contestó encargando la transcripción de un extenso pasaje de san Agustín en el que se habla de lo necesaria que es la paciencia cuando se vive con gentes malvadas. La obra, escrita en el norte de África casi cuatro siglos antes y copiada ahora por un monje sajón establecido en Winchester para otro sajón instalado en Fulda, en el centro de Alemania, era el mejor regalo que podía hacer un amigo:

> Selecciones de los escritos de los antiguos sabios, cosas que resulta útil llevar en la mente en medio de tan rústica falta de orden.[20]

Sólo las tierras recién conquistadas proporcionaban a Bonifacio las oportunidades que tanto ansiaba. El mismo año que el papa hizo su inesperada aparición en Francia, Bonifacio regresó al norte lejano, dándose una vuelta por una Frisia apenas pacificada por los ejércitos francos. El 5 de junio de 574 su séquito llegó a Boorne, al orillas del mar del Norte. La vista era impresionante. Casi por accidente, el gran hombre se convirtió en mártir. Una banda de piratas —duros lobos de mar, y no, según parece, abyectos paganos— se lanzó sobre Bonifacio y sus acompañantes. En las grandes arcas del tesoro que todo noble llevaba consigo cuando salía de viaje, los asaltantes encontraron no ya, como esperaban, un rico botín, sino la base del sentido del orden que tenía Bonifacio: libros.

> Al ver decepcionadas sus esperanzas de encontrar oro y plata, sembraron de libros los campos ... y arrojaron otros a los cañaverales de los pantanos ... Por la gracia de Dios, los manuscritos fueron descubiertos mucho tiempo después, intactos y en perfecto estado.[21]

Todavía pueden verse algunos en la Landesbibliothek de Fulda. Uno de ellos es un libro perfectamente normal y corriente: es una antología de textos patrísticos, que tratan en parte de la controversia arriana, simples ladrillos que permitieron la construcción de una microcristiandad. En sus márgenes muestra violentos cortes. Quizá fuera el libro que Bonifacio levantó instintivamente sobre su cabeza cuando la espada del pirata descendió sobre su cuello.

A lo largo de treinta años, Bonifacio logró dejar su huella en toda la región occidental de Alemania, desde Baviera hasta las cuencas de los ríos Lahn y Weser, más allá de los cuales se extendía el territorio de los antiguos sajones, que aún no se habían convertido. Sus iglesias-misión siguieron siendo invulnerables. En 752 todavía fueron destruidas treinta de esas misiones a raíz de las incursiones sajonas. Las tierras que habían empezado a acoger a algunos colonos francos a orillas del Main y del Neckar —y que con el tiempo constituirían la región llamada Franconia— le proporcionaron un núcleo estable, desde el que organizó el cristianismo en Hesse y Turingia. En 751 fundó Fulda, que describía al papa como «un lugar boscoso, en medio de un inmenso desierto». Aquello era lo que los romanos esperaban oír. Efectivamente, Fulda está situada en la gran cañada que desde tiempos prehistóricos atravesaba Alemania de este a oeste, y había sido una fortaleza merovingia.[22]

Alemania no era lo que parecía. Bonifacio había sido enviado, en palabras del papa, «para iluminar a los pueblos germanos que viven a la sombra de la muerte, anclados en el error».[23] Lo que se encontró, en cambio, fue en gran medida el cristianismo, aunque casi todo él del tipo más malo. Los seguidores de los distintos cultos se intercambiaban sus respectivos ritos. Los paganos bautizaban a los cristianos; los sacerdotes cristianos realizaban sacrificios a Thunor, comían la carne sacrificial y presidían los banquetes fúnebres sagrados de sus feligreses cristianos. El suyo era un cristianismo oral, que corrompía las principales fórmulas latinas. Un sacerdote bávaro imponía el bautismo *In no-*

mine Patria et Filia, confundiendo el caso y el género. Bonifacio expresaba sus dudas respecto a la validez de esos bautismos.[24]

En Hesse y en Turingia, los caudillos locales estaban ansiosos por agradar a los francos; pero sabían cuáles eran los límites de sus poderes. Cerca de Amöneburg, Dettic y Dervulf practicaban «el culto sacrílego de los ídolos ... so capa de cristianismo».[25] En Turingia, Heden fue a la vez un piadoso protector de san Wilibrordo y, posteriormente, el responsable, al parecer, de una política prosajona que conduciría a la apostasía. No sería con objeto de convertir a la población pagana, sino más bien para poner fin a un largo período de coexistencia, por lo que san Bonifacio decidió cortar hacia 730 el poderoso Roble de Thunor en Geismar, situado en la confluencia de Hesse, región cristianizada a medias, y los territorios de los sajones paganos. Se cuidó muy mucho de utilizar su sagrada madera para construir en ese mismo lugar un oratorio dedicado a san Pedro.[26]

Más inquietantes para san Bonifacio resultaban sus rivales cristianos: los emprendedores clérigos que se habían trasladado a los nuevos territorios procedentes de Francia e Irlanda. Pese a la frialdad mostrada hacia ellos por Bonifacio, muchos de aquellos clérigos estaban lejos de ser simples aventureros. En Baviera, representaban una jerarquía misionera de viejo cuño formada en buena parte por «exiliados de Dios» de origen irlandés, cuyos métodos se habían revelado sumamente eficaces en el sur de Alemania, del mismo modo que lo fueran anteriormente en el norte de Gran Bretaña. San Virgilio, abad y posteriormente obispo de Salzburgo (745-784), se había llamado antes Ferghil, y había sido abad de Aghaboe. Era un celoso «romano» tan extranjero como san Bonifacio. Hombre de una audaz erudición esotérica, Virgilio chocaría con Bonifacio al predicar que «bajo la tierra existen otro mundo y otros hombres». La opinión del obispo mezclaba las especulaciones clásicas acerca de los Antípodas y la creencia irlandesa en el mundo del «Otro Lado», el fabuloso antirreino que rodeaba al género humano. Se trataba de una idea que pretendía minimizar los esfuerzos de un hombre como Bonifacio, que había luchado a brazo partido para llevar el cristianismo a unas naciones que ya conocía. Resultaba absurdo afirmar que existían otras debajo de la tierra. Virgilio fue aún capaz de intervenir con éxito ante el papa para proteger al pobre sacerdote que tan mal había tratado al latín en la fórmula del bautismo. El papa respondió escuetamente a Bonifacio que una simple imprecisión gramatical no podía restar validez a un sacramento cristiano.[27]

Mucho más peligrosos eran los que, en Francia y Alemania, amenazaban con crear su propia versión de la misión cristiana. Y lo hacían a partir de unos elementos asociados desde hacía mucho tiempo a un tipo muy dramático de cristianismo de «frontera». Para Bonifacio y para el sínodo romano que los condenó en 745, el irlandés Clemente y el franco Aldeberto eran unos personajes inquietantes. Parecían una caricatura de los santos que realmente habían representado al cristianismo en buena parte de la Galia, Britania e Irlanda.

Clemente y Aldeberto representaban dos opciones cristianas muy distintas, que enfocaban los problemas de la época de un modo muy diferente al de Bo-

nifacio. En Francia y Alemania, junto con otros exponentes del orden cristiano «ortodoxo», Bonifacio se había enfrentado cara a cara a las comunidades locales en el tema del matrimonio. Intentaron por todos los medios imponer las normas canónicas relativas a la elección del cónyuge, derivadas, teóricamente, de las prohibiciones del incesto expuestas en el Antiguo Testamento. Dichas normas respondían en realidad a las estrategias conyugales a las que ya llevaban acostumbrados bastante tiempo los habitantes de los centros más populosos y urbanizados del mundo mediterráneo. Bonifacio y los obispos francos se negaron a reconocer los matrimonios contraídos dentro de un vasto marco de parentescos prohibidos. En las pequeñas comunidades del norte de Europa, sin embargo, resultaba difícil encontrar un vecino que no fuera además primo de uno. En las familias reales y aristocráticas, el matrimonio entre parientes cercanos e incluso el enlace de una viuda con el hermano del difunto habían constituido un medio de mantener el poder en manos de unos pocos. Una aplicación estricta de las leyes matrimoniales, tal como se habían desarrollado en la lejana Roma, significaba pulsar un dispositivo que rompía la cerrada red de relaciones propia de los grupos de parentesco vigentes en el norte. Se trataba de una forma de presionar desde fuera a las comunidades locales que reflejaba las nuevas exigencias que la Iglesia había empezado a plantear en Francia y en la Inglaterra sajona solicitando una parte del producto de la comunidad a través de los diezmos. La distribución de los presuntos contrayentes en el ámbito local y también, en una medida hasta entonces desconocida, la distribución de la riqueza dependían ahora del juicio de terceras personas, que representaban las normas y las exigencias de alcance mucho más vasto de una Iglesia cristiana cada vez mejor organizada. Y los grupos locales no se tomaron muy a bien tamaña intromisión.

Clemente, por el contrario, apoyaba el matrimonio de la viuda con el hermano del difunto precisamente porque se trataba de una práctica atestiguada en el Antiguo Testamento. Como buen irlandés, lo hacía con el mismo espíritu del que hacían gala los juristas del *Senchas Már.* Venía a salvar el abismo que amenazaba con abrirse entre el pasado no cristiano y el presente cristiano. Para tranquilizar a su grey, afirmaba que, al descender a los infiernos, Cristo había sacado de ellos las almas de todos los difuntos de la humanidad, de todas las épocas: «De creyentes y no creyentes, de los que alababan a Dios y de los que adoraban a los ídolos».[28] ¡No era aquello lo que le habían contado al rey Radbodo!

Aldeberto supondría un desafío aún mayor para un hombre como san Bonifacio. Nacido en el seno de una familia humilde, se definía a sí mismo como obispo «por la gracia de Dios», igual que hiciera el excéntrico san Patricio. Su madre había soñado que de su vientre salía un ternero; y la madre de san Columbano había «visto que el sol salía de su seno».[29] Al igual que san Bonifacio, Aldeberto afirmaba haber recibido su autoridad directamente de Roma. Conocía el contenido de una carta dictada por el propio Jesucristo desde el cielo, que en la actualidad yacía depositada sobre la tumba de san Pedro.[30] Basándose en aquella autoridad, creó su propia misión cristiana lejos de las ciu-

dades. Se decía que consideraba innecesaria la peregrinación a Roma. Él mismo era una reliquia viviente. Cualquier lugar en el que él predicara constituía un «microcosmos» cristiano tan autosuficiente como el que más. Levantaba capillas y erigía cruces en los campos de cultivo y junto a las fuentes. A falta de iglesias rurales, los terratenientes sajones de Gran Bretaña se habían contentado con disponer de cruces como aquellas en sus fincas.[31] Aldeberto ofrecía ante todo una penitencia inmediata. No era preciso enumerarle los pecados en una confesión en toda regla. Él ya los conocía. Durante su predicación por las colinas de Melrose, san Cutberto había inspirado casi el mismo temor: los aldeanos se confesaban con él porque estaban convencidos de que, con su sola presencia, era capaz de saber lo que habían hecho.[32] Bonifacio se hizo bastante impopular por obtener la condena de Aldeberto. Y es que había arrebatado a las gentes de Francia «al Apóstol más venerable, a su santo patrono, a un hombre de oración, capaz de obrar milagros».[33]

No sabemos hasta qué punto llegó a extenderse la predicación de Aldeberto. Pero los términos en que se redactó su condena, junto con el modo en el que san Bonifacio emprendió su misión y la forma en que sus sucesores recordarían su ejemplo, indican la existencia de dos actitudes distintas en el proceso de cristianización en general. Sin darnos cuenta —aunque, no lo olvidemos, no de un modo irrevocable y sólo según una sola corriente de opinión perfectamente articulada— hemos entrado en un nuevo mundo, que ya no se halla enteramente dominado por modelos antiguos. Un personaje tan confuso como Aldeberto representaba una tendencia concreta, por lo demás muy viva, en el marco de un cristianismo muy antiguo. Se hallaba más cerca de san Martín de Tours y de san Cutberto que de la nueva elite que se congregaba en torno a un individuo como pudiera ser san Bonifacio.

Éste, en cambio, irradiaba orden por todos sus poros. Lo suyo era eliminar anomalías y poner fin a la inveterada costumbre de la componenda. Desde su punto de vista, la Galia e Italia no adolecían menos de una «bárbara carencia de orden» que los bosques supuestamente incultos de Alemania. En 743 escribió una carta al papa Zacarías. Los peregrinos alemanes que habían visitado Roma le habían dicho que en la ciudad de los papas seguían celebrándose las calendas de enero:

> Junto a la basílica de San Pedro, de día y de noche, vieron pandillas de cantantes desfilar por las calles a la manera de los paganos ... Dicen también que vieron mujeres con amuletos y brazaletes de formas paganas en sus muñecas, y que intentaban vendérselos a todo aquel que estuviera dispuesto a comprárselos.[34]

Si la «gente sencilla e ignorante» del norte veía que las antiguas usanzas paganas eran practicadas de un modo tan descarado en la mismísima capital de la cristiandad, no cabía esperar que respetaran los dictados de los sacerdotes en su patria.[35]

Bonifacio y sus seguidores pretendían enlazar, al cabo de dos siglos, con la tradición representada por Cesáreo de Arles. Tras un largo período de olvi-

do, las obras de san Cesáreo empezaron a ser copiadas de nuevo en Alemania. Por los detalles contenidos en el *Índice de supersticiones y usanzas paganas* redactado en 743, con arreglo a las resoluciones de los concilios francos, podemos comprobar que la *Francia* del norte de la Galia nada tenía que ver con la Provenza tardorromana. El *nodfyr*, el «fuego de la necesidad» encendido de nuevo, después de apagar todos los demás fuegos, frotando unos palitos, con el fin de robustecer los poderes de la tierra y evitar las enfermedades del ganado —práctica utilizada todavía en Marburgo en el siglo XVII y en las islas occidentales de Escocia, otrora escandinavas, hasta 1767—; las mujeres que se comían la luna y devoraban los corazones de los hombres; o los lugares sagrados situados en el claro de cualquier espeso bosque que seguían llevando sus viejos nombres celtas, los *nimidae*, palabra derivada de *nemed*, «santo», son indicio de la existencia de un paisaje sacro que Cesáreo no se habría atrevido ni siquiera a soñar. Y lo mismo cabe decir de la nueva costumbre de realizar sacrificios en honor de los santos cristianos. La actitud, sin embargo, que inspiró la composición de esa lista resulta significativamente similar a la de Cesáreo. Y es que el paganismo, como tal, había dejado de existir. A lo que los obispos debían hacer frente ahora era a meros «restos», a meras «supersticiones», *paganiae*, «reminiscencias paganas». La pervivencia de esas prácticas simplemente ponía de manifiesto la ignorancia y el tenaz apego a las viejas costumbres que tenían aquellas incultas gentes cristianas, «rústicas» en el sentido de «poco educadas» que tiene el término. Lo que, sin embargo, no delataban era la misteriosa pervivencia de los antiguos dioses.[36]

En cierto sentido, Bonifacio y sus sucesores fueron los herederos del anterior siglo de expansión cristiana. En gran parte del norte de Europa, el cristianismo había sido impuesto desde arriba. Había sido adoptado como religión de unos caudillos, de unos reyes o unos aristócratas especialmente emprendedores y acomodaticios. Las viejas creencias apenas habían tenido una oposición, como la que encontraron durante siglos en la memoria de los cristianos de la cuenca mediterránea. Sencillamente habían sido relegadas, en una sociedad cuyos líderes se habían declarado cristianos y habían dejado todo lo demás en manos del tiempo. Prácticamente nadie las consideraba un sistema religioso coherente y flexible. Las viejas creencias no eran sino una serie de anomalías como tantas otras. A menudo se las relacionaba con las capas más bajas de la sociedad, o con ciertos personajes marginales que siempre habían sido objeto de temor o de desprecio, incluso en tiempos de los paganos, como las brujas y los magos. Hombres como san Bonifacio, con su arraigado sentido del orden, estaban seguros de poder eliminar esas costumbres erróneas, muchas de las cuales contenían ya elementos cristianos, mediante una sabia mezcla de severidad y educación. En consecuencia, la cristianización ya no era considerada por muchos personajes influyentes del pueblo cristiano una auténtica derrota de ciertos poderes sobrenaturales. Para ellos se había convertido más bien en una *mission civilisatrice*. El Imperio carolingio dedicaría buena parte de sus energías a la erradicación de los malos hábitos —de las «ilusiones populares», diríamos nosotros— a través de la *praedicatio* en sentido estricto, es decir, me-

diante la predicación y la asistencia regular a unas ceremonias cuyo significado era cuidadosamente explicado por los clérigos a cuantos participaban en ellas. Comunicado por la serena autoridad de la voz del predicador y, con mucha menos frecuencia, incluso entre los héroes de la misión cristiana, por el mero parpadeo de unos actos de poder de carácter meramente espiritual, el mensaje cristiano contenido en una serie de textos venerables perfectamente claros, pero que sólo las personas cultas podían leer en su versión original latina, fue abriéndose camino lentamente en los corazones «carnales» del resto de la población. Por vez primera, la idea adelantada por san Gregorio Magno de *rector* cristiano, entendido como predicador y guía espiritual, se introdujo en un nicho sociológico y cultural claramente definido, ocupado por un único grupo de personas. Sólo los miembros del clero tenían acceso al conocimiento del latín o —como solía ocurrir más a menudo— podían atribuirse una especial proximidad con quienes, efectivamente, disfrutaban de ese conocimiento. Se suponía que actuarían como intérpretes privilegiados y educadores de su grey. Y de por sí, aquella ventaja cultural constituía un verdadero milagro.

El ideal de «hombre apostólico» se remontaba, en la tradición latina perfectamente familiar a cualquier clérigo del siglo VIII, a la *Vida de san Martín*, texto cargado de anécdotas sobre el poder carismático. Un ideal semejante era el que impulsaba a ciertos individuos verdaderamente valientes, como Wilibrordo o Bonifacio, y confortaba a quienes los admiraban y respaldaban. Pero el «hombre apostólico» ya no estaba solo. Poco a poco sería eclipsado por un personaje más pacato, pero más resuelto, el *pedagogus populi*, el educador de las nuevas tierras.[37]

Pero no adelantemos acontecimientos. En los cincuenta años posteriores a la muerte de san Bonifacio, sería el nuevo poder de los reyes francos el que predominara en Alemania. Carlos Martel y Pipino el Breve hicieron que una vez más el «pueblo de los francos» fuera el terror de Europa. A lo largo de un reinado tan dilatado como el de Augusto o Constantino, de 768 a 814, Carlomagno haría de él una potencia arrolladora. En 772 penetró a la cabeza de sus francos en Sajonia. Profanó el gran santuario intertribal de Irminsul, el árbol gigantesco que sostenía al mundo, y regresó con un gran botín para disfrutar de la temporada de caza en las Ardenas. En la primavera siguiente los francos se hallaban ya en el norte de Italia. En 774, Carlos fue nombrado también rey de los lombardos. Por primera vez desde el año 400, toda la zona que se extiende desde Ravena hasta Utrecht se hallaba bajo el dominio de un solo monarca.

Pero sería en Alemania, y no en Italia, donde Carlomagno demostraría que era un gobernante decidido a hacerse obedecer en cualquier terreno, como habría hecho un emperador romano. Los antiguos sajones no sólo debían ser obligados a someterse ceremoniosamente a un remoto soberano, como en los tiempos de Dagoberto. Eran «súbditos» potenciales del monarca. Y como tales súbditos, tenían que ser cristianos. Se desató una guerra increíblemente violenta, caracterizada por la captura, una tras otra, de inexpugnables fortalezas situadas en la cima de cualquier colina. La flexibilidad propia de aquella sociedad sin reyes contribuiría a prolongar su miserable situación. La rendición

incondicional de los sajones en bloque era imposible. A lo largo de treinta años se firmaron quince tratados, que posteriormente fueron rotos. Un noble sajón, llamado Widukindo, logró evitar durante décadas ser sometido. Se refugió entre los daneses y logró incluso involucrar a los paganos de Frisia en su movimiento de resistencia. Todo un orden típicamente franco se veía así desafiado en el norte. Carlomagno no tuvo más remedio que apoderarse de más territorio del que en un principio había pensado ocupar, atacando desde el centro de Alemania las tierras de los paganos situadas al norte, incluso Dinamarca. En 782 fueron decapitados en Verden cuatro mil quinientos prisioneros. Sólo los romanos se habían mostrado tan seguros de sí mismos y tan sanguinarios en el trato con unos vecinos de quienes no podían fiarse. Por fin, en 785, Widukindo se rindió y admitió el bautismo. Carlos promulgó su *Capitulario sobre la región de Sajonia*. Un *Capitulario* era un conjunto de normas administrativas emanadas directamente «de labios del rey», agrupadas en *capita*, o breves epígrafes. Por la brusquedad y claridad de su estilo resultaban muy diferentes de la retórica de los edictos imperiales de Roma. Registraban por escrito las repercusiones invisibles, de carácter puramente oral, de la voluntad real. Y la voluntad real no tenía nada de ambigua. La frontera se hallaba ya definitivamente cerrada. En las provincias francas sólo podían practicarse los ritos de la Iglesia cristiana:

> Si alguien ejecuta ritos paganos y permite que el cuerpo de un difunto sea consumido por el fuego ... pagará con su vida.
>
> Si algún individuo perteneciente al pueblo sajón continúa sin ser bautizado y se burla del bautismo, o desea permanecer al margen de los demás y seguir siendo pagano, sea castigado con la pena de muerte.
>
> Si se demuestra que alguno es desleal al rey, nuestro señor, sea castigado con la pena de muerte.[38]

Aquella brusquedad obligó a un pequeño grupo de clérigos —entre los que destacaba Alcuino, sajón procedente de Gran Bretaña, como san Bonifacio, y emparentado con la familia de san Wilibrordo— a reafirmar, con más fuerza que nunca, un concepto de la misión cristiana que hacía especial hincapié en la predicación y el poder de persuasión. Lo cierto es que las actividades de san Wilibrordo y san Bonifacio, vistas desde la distancia, serían presentadas por sus discípulos con un carácter más «educativo» del que en realidad tuvieron.[39]

Por lo que a los sajones se refiere, sin embargo, la mayoría de los autores posteriores no tienen demasiado en cuenta las reservas de Alcuino. Aceptaron sencillamente el hecho de que, como correspondería a todo rey fuerte, Carlomagno tenía derecho a predicar a los sajones «con lengua de acero». La educación empezaría más bien de puertas adentro. La aparición de un cristianismo distintivo en Occidente se caracterizaría durante los reinados de Carlomagno y sus sucesores por la alianza de una Iglesia sustancialmente nueva con un sistema político también nuevo, tanto uno como otra comprometidos de un modo desconocido hasta entonces con la exhortación y la persuasión, y basados, con una fuerza también sin precedentes, en las poblaciones de buena parte de la Europa occidental.

CAPÍTULO DIECISÉIS

«Regir al pueblo cristiano»: Carlomagno

A PARTIR DE 785, Carlos pasó a controlar la zona que había constituido el corazón del Imperio romano en Europa —el norte de Italia y la Galia— y absorbió la zona periférica del mismo correspondiente a Alemania y al mar del Norte. Demostró lo que podía hacer un rey guerrero cuando contaba con el respaldo de unos recursos desconocidos hasta entonces. En 792 se lanzó contra los ávaros que ocupaban la zona occidental de Hungría. Para asegurarse los suministros necesarios para futuras campañas, pensó unir el Main y el Danubio excavando un canal entre el Regnitz y el Altmühl. La geología de la comarca, sin embargo, acabó derrotándolo. Todavía pueden admirarse las excavaciones preparatorias de la *Fossa Carolina* o «Foso de Carlos». En 1800, los ingenieros de Napoleón pensaron incluso en reanudar las obras. En cinco meses Carlomagno había sido capaz de aprovechar dos millones y medio de horas de trabajo y la fuerza laboral de ocho mil hombres: un siglo antes, un gran abad irlandés apenas podía soñar con utilizar únicamente cien mil horas de trabajo, a lo largo de varios años, para construir los sagrados cimientos de su monasterio. Pero los tiempos habían cambiado. Carlos no era un jefe guerrero de carácter épico. Caminaba con la gravedad de un *dominus*, de un señor provisto de la determinación de un romano, capaz de aprovechar sus recursos a una escala casi romana. Entre los francos, sin embargo, la guerra de los ávaros conservó un carácter verdaderamente épico. Hasta las Ardenas llegaron carretas y carretas cargadas de botín:

> El emplazamiento del palacio del jan está ahora tan abandonado, que no queda la menor prueba de que alguna vez hubiera vivido alguien en él. Toda la nobleza de los ávaros murió en el transcurso de la guerra, desapareciendo con ella toda su gloria. Sus riquezas y sus tesoros, acumulados a lo largo de tantos años, se dispersaron en su totalidad. La memoria humana no puede recordar ninguna guerra de los francos que les proporcionara tantas riquezas y que incrementara hasta tal punto sus posesiones materiales.[1]

En 796 se comenzaron las obras de un *palatium*, de un complejo palacial digno de un emperador, en un centro termal situado en los confines de las Ardenas, en Aquisgrán (Aachen, Aix-la-Chapelle, las «Aguas de la Capilla [Im-

perial]»). El palacio no era mayor que la residencia de un gobernador de provincia de la época de Justiniano, pero constituía un microcosmos satisfactorio. Poseía todos los elementos que pudiera necesitar una mansión imperial: una sala de audiencias, una serie de pórticos que daban acceso a un gran patio situado a la entrada de una capilla abovedada de planta circular. Aquisgrán era un decorado perfecto en el que podían representarse las ceremonias que rodeaban a un soberano con pretensiones «imperiales». Lo único que se ha conservado hasta la fecha es la capilla, que recuerda a la iglesia-palacio de San Vital de Ravena. Un gran mosaico representando a Cristo, flanqueado por las cuatro criaturas del Apocalipsis —es decir, Cristo como Juez y Rey del mundo que ha de venir al final de los tiempos, el Pantocrátor— ocupaba la totalidad de la bóveda. Carlos ocupaba su trono en una galería elevada, a mitad de camino entre Cristo, su Señor y modelo de su monarquía, y el «pueblo cristiano» congregado a sus pies. A los ojos de sus admiradores, había sido elevado por Dios

> con el fin de regir y proteger al pueblo cristiano en este último y peligroso período de la historia.[2]

El día de Navidad del año 800, Carlos se hallaba en la basílica de San Pedro de Roma, adonde había acudido para investigar una presunta conspiración contra el papa, León III. Con la cabeza descubierta y sin insignias, como era habitual tratándose de un peregrino de estirpe real, se postró a orar ante el altar de san Pedro. Cuando se levantó, el papa —al parecer de forma inesperada— colocó sobre su cabeza una corona; la comunidad de Roma lo aclamó con el título de «Augusto»; y León lo «adoró», es decir, el pontífice se arrojó a sus pies, como hubiera podido hacer ante su antiguo señor, el titular del Imperio romano de Oriente. Se trataba de un intento unilateral, por parte del papa, de tomar la iniciativa reconociendo, en sus propios términos, el formidable poder «imperial» que se había originado, totalmente fuera de su control, en Aquisgrán. Probablemente dice más del sentido que tenía Carlomagno del paso de la historia el hecho de que se tomara la molestia de estar en la basílica de San Pedro precisamente aquel día. La nueva costumbre de datar las fechas «en el año del Señor» significaba mucho para él. Deseaba postrarse ante la tumba del apóstol en el octavo centenario del nacimiento de Cristo.[3]

Regresó al norte inmediatamente después de la ceremonia. Era desde Aquisgrán desde donde pretendía «manejar el timón» de su «Imperio romano». Durante los últimos años de su vida, desde 807 a 814, residió permanentemente en Aquisgrán, haciendo de esta ciudad una capital fija, rasgo con el que se distanciaba visiblemente de la monarquía errante de épocas pretéritas. Allí fue observado por Einhard, que escribió su *Vida de Carlomagno*, de corte clásico, poco después de 817. Aquel hombrecillo perteneciente a la pequeña nobleza del Maingau, demasiado bajito para ser un guerrero y demasiado inteligente para hacerse fraile y languidecer en la lejana Fulda, supervisó las copias casi perfectas de los bronces romanos que aún pueden admirarse en Aquisgrán. Sabía distinguir a un soberano verdaderamente sólido en cuanto lo veía. También

sabía cómo sorprender a sus contemporáneos haciendo referencias al mundo antiguo cuidadosamente seleccionadas. La cruz que dedicó en el monasterio de San Servacio en la vecina Maastricht se elevaba sobre una perfecta miniatura de un arco triunfal romano, decorado ahora con las efigies de Cristo y los apóstoles. El retrato que realiza de Carlomagno tiene asimismo un carácter inesperadamente romano, modelado sobre la *Vida del divino Augusto* de Suetonio, texto poco conocido por entonces al que aquel hombrecillo ingenioso había logrado tener acceso.

El Carlomagno de Einhard no era un rey santo, como el que había pintado Beda al contar la vida de Oswald. Era un hombre de carne y hueso, un franco más, del mismo modo que Suetonio se había tomado la molestia de presentar a Augusto, el primer emperador, como un romano más, a pesar de todo su poder universal. El realismo de su retrato vinculaba a Carlomagno con sus principales partidarios y beneficiarios de sus éxitos, el victorioso «pueblo de los francos»:

> Su nariz era ligeramente más larga de lo normal ... Su cuello era corto y más bien grueso, y su vientre un poquito demasiado pesado ... Hablaba con claridad, pero su voz era muy fina para un hombre de su tamaño ... Pasaba la mayor parte del tiempo montando a caballo o de cacería ... pues es difícil encontrar a otra raza sobre la faz de la tierra capaz de igualar a los francos en esta actividad ... Disfrutaba acudiendo a los baños y fuentes termales ... [a los que] invitaba no sólo a sus hijos, sino también a sus nobles y amigos ... de suerte que a veces se juntaban en el agua cien hombres o más.[4]

Cuando finalmente cayó enfermo el gran hombre, al erudito le habría gustado creer que pasó sus últimos días «corrigiendo libros». Einhard, sin embargo, dice que Carlomagno salió a cazar por última vez. Cuando falleció el 28 de enero de 814, el propio Einhard recoge el sencillo epitafio grabado sobre su tumba: «Carlos el Grande, emperador cristiano, que engrandeció enormemente el reino de los francos».[5]

La consolidación del «reino enormemente engrandecido de los francos» requirió un esfuerzo constante de «construcción de la monarquía», un esfuerzo desconocido en la Europa occidental desde la reforma del Imperio emprendida por Diocleciano y Constantino. Si comparamos su situación con el poder alcanzado en aquella época por el Estado romano, Carlomagno apenas rozó con la punta de los dedos las regiones más apartadas de su imperio. Pero lo hizo de manera implacable. La lealtad de los súbditos no podía nunca darse por descontada. En 785, por ejemplo, en el monasterio de San Vincenzo, en Volturno, en el sur de Italia, los monjes iniciaron sus oraciones, como de costumbre, pidiendo por el rey Carlomagno. Pero en cuanto llegaron al salmo que dice, «Oh Dios, en tu nombre está mi salvación», el abad Potón, perteneciente a la más rancia nobleza lombarda, se levantó y se negó a seguir cantando: «Si no fuera por mi monasterio [dijo] trataría a ese individuo a patadas, como si fuera un perro».[6]

Al tener que hacer frente a tanto resentimiento y la falta de cooperación de muchos de sus súbditos, lo mejor que pudieron hacer Carlomagno y su círculo fue hacer saber que, en aquel mundo turbulento, el nuevo ordenamiento imperial establecido en Aquisgrán representaba la única garantía eficaz de estabilidad social y religiosa; y que cuantos quisieran unirse a él podrían prosperar a expensas de los que no lo hicieran. Carlomagno controlaba, en efecto, un grandioso sistema de expoliaciones cuyas ramificaciones se extendían por toda Europa. Supo manipular con gran habilidad una reserva de incentivos de la que no había dispuesto ningún otro soberano desde la época de los romanos. A cuantos se dejaron persuadir y se mostraron leales, Carlomagno les parecería, al llegar a su edad madura, un personaje convincente en su faceta de representante del viejo mundo. De todos era sabido que le sorprendía sobremanera la deslealtad hacia el propio señor, a cualquier nivel de la sociedad. Las asociaciones entre iguales que pudieran resultar sospechosas de socavar la lealtad debida al superior —como, por ejemplo, los juramentos de las asociaciones de carácter local o incluso los ruidosos banquetes y los brindis de los granjeros frisones— fueron severamente castigadas. Eran una «blasfemia» que el emperador no estaba dispuesto a consentir.[7] La vida ceremonial de Aquisgrán no mantenía a Carlomagno alejado de sus *fideles*, de sus subordinados leales. Con su sabia mezcla de jerarquía, obediencia incondicional y un talante cuidadosamente relajado, la corte real era la imagen de una sociedad señorial estable, que cualquier poderoso podía soñar con recrear a su alrededor en su propia región siempre que conservara el favor de Carlomagno.

A Carlos le tocaba mantener aquel orden y hacer que funcionara, para lo cual celebró enérgicas sesiones de consulta con los principales personajes de las distintas regiones. A cada grupo se le concedía su propia «ley» y se le exhortaba a vivir con arreglo a ella, advirtiendo de las graves consecuencias que podía acarrearles la pérdida del favor imperial, si no se actuaba de ese modo:

> Aquel año [802] nuestro señor el César Carlos se hallaba tranquilamente en su palacio de Aquisgrán, pues aquel año no había ninguna campaña a la que acudir ... En el mes de octubre, convocó un sínodo universal [en Aquisgrán] y allí leyó a los obispos, sacerdotes y diáconos todos los cánones [o leyes de la Iglesia] ... y ordenó que fueran expuestos ante ellos. En la misma asamblea congregó igualmente a todos los abades y monjes ... que constituyeron su propia asamblea; y se leyó la *Regla* del santo padre Benito y algunos eruditos la expusieron ante los abades y los monjes ... Y mientras se celebraba aquel sínodo, el emperador reunió asimismo a los duques, condes y al resto del pueblo cristiano ... y ante todos se leyeron las legislaciones de su pueblo, exponiendo ante cada uno sus leyes, enmendándolas ... y fijando por escrito las leyes debidamente enmendadas ... Y aquel año llegó a Francia un elefante [regalo enviado desde Bagdad por el mismísimo Harun al-Rashid].[8]

Carlomagno se mostraba entonces en todo el esplendor de su condición «imperial». Y era así porque en tales ocasiones se le veía actuar de un modo que venía a reproducir, en una época cristiana, la actuación del divino rey Josías

cuando, tras el hallazgo del libro de la Ley, volvió a promulgarla para todo el pueblo de Israel:

> Y subió luego a la casa de Yavé con todos los hombres de Judá y los habitantes de Jerusalén, los sacerdotes y los levitas y todo el pueblo, desde el más grande al más chico, y leyó delante de todos las palabras del libro de la alianza que había sido encontrado en la casa de Yavé.[9]

Aunque en el terreno secular seguían vigentes las leyes locales de las distintas regiones, en materia de religión la «Ley cristiana» constituía la única regla verdadera y universal del imperio de Carlomagno. Era lo que tenía en común todo cristiano bautizado con cualquier súbdito de un emperador cristiano. La machacona insistencia que se hacía sobre esa «Ley cristiana» única y general reflejaba el rápido desarrollo de una nueva elite clerical que había venido formándose en Francia desde la época de Carlos Martel, del rey Pipino y de san Bonifacio. Aquella elite poseía un medio de comunicación completamente nuevo: una nueva manera de escribir, mucho más clara que la anterior, que podía utilizarse para difundir los textos en un latín gramaticalmente «correcto» y verdaderamente internacional. Mientras que los principales personajes de condición seglar del Imperio carolingio se comunicaban a su modo mediante unos intercambios de carácter oral que prácticamente se nos han escapado en su totalidad, en el caso de los monjes y del clero secular somos testigos de la rápida creación de una «nobleza de pluma» dependiente de la corte. Del mismo modo que en otro tiempo el verdadero mapa político de la Galia correspondía al mapa de sus sedes episcopales, también la Europa carolingia se hallaba atravesada por una amplia red de grandes catedrales y monasterios. Los monasterios de Alemania, en particular, como por ejemplo los de Fulda, Reichenau o Saint Gall, han sido comparados con los campamentos de las legiones romanas establecidos en el nuevo *limes*. Carlomagno y su sucesor, Ludovico Pío (814-840), llegaron a controlar 180 sedes episcopales y 700 grandes monasterios (sobre 300 de los cuales aproximadamente tenían un interés directo). Los miembros del clero y los monjes mejor dotados —como, por ejemplo, Einhard— proporcionaron a Carlomagno una continua fuente de aprovisionamiento de personal, celosamente comprometido en el mantenimiento de un orden cristiano homogéneo y bien cohesionado.

Las «microcristiandades» regionales del pasado empezarían a confluir lentamente en la corte. Las carencias de las que adolecía la Europa carolingia, esto es, una burocracia centralizada cuyos tentáculos se extendieran desde una capital, como ocurría con Constantinopla, empezaron a suplirse a partir de 780 de un modo mucho más adecuado para aquella sociedad en buena parte regionalizada. En la corte de Carlomagno se congregaron una serie de escribas y educadores sumamente hábiles y entusiastas, formados allí mismo y posteriormente enviados a las iglesias y monasterios que constituían los puntos clave de una extensa red transversal de centros religiosos. Las provincias del Imperio romano de Oriente habían vivido siempre bajo la sombra de Constantinopla.

Pero nunca dispusieron de una red de centros de cultura, dotados de unos recursos más o menos iguales en todas las regiones, que abarcara la totalidad del Imperio, como la que se creó en la Europa de Carlomagno.

Habitualmente se considera a Alcuino de York (735-804) el representante de lo que, en realidad, era un grupo bastante heterogéneo de personas. Alcuino, que era un defensor de las tradiciones «romanas» propias de la Northumbria de Beda, fue llamado a la corte de Carlomagno en 782. Era en gran medida un erudito de carrera. Sentía el mismo rechazo que san Bonifacio por las iglesias locales gobernadas por aristócratas distinguidos e incultos.[10] Pertenecer a un gran monasterio suponía poseer un peculiar sentido de ***noblesse oblige***:

> Mira los tesoros de tu biblioteca, la hermosura de tus iglesias ... Piensa cuán feliz es el hombre que pasa de esos bellos edificios a los deleites del Reino de los Cielos ... Recuerda el amor por el aprendizaje que tenía de niño Beda y cuán honrado es ahora entre los hombres ... Siéntate con tu maestro, abre tus libros, estudia los textos ...[11]

> Fíjate en tu compañero de estudios [exhortaba a un discípulo recalcitrante], que siempre se ha mantenido cerca de Dios y ahora está al frente de un importante obispado, es amado, alabado y solicitado por todos.[12]

La Francia a la que llegó Alcuino había empezado ya a desarrollar las condiciones necesarias para emprender una empresa colectiva, basada en la proliferación de textos uniformes correctos, fijados en una nueva modalidad de escritura. La que luego se llamaría «minúscula carolina» era una letra de menor tamaño, más regular y en general más legible que sus antecesoras. Cuando descubrieron los manuscritos carolingios, los humanistas italianos del siglo XV quedaron tan sorprendidos por su elegancia y su solidez, que creyeron que estaban ante textos escritos por los propios romanos del período clásico.

La «minúscula carolina» constituiría el producto final de uno de aquellos procesos ininterrumpidos que habitualmente ignoran los estudios históricos que tratan de los comienzos de la Edad Media. No era un tipo de letra desarrollado por los *litterati*, sino por una serie de modestos «técnicos de la palabra escrita», sin mayores pretensiones. Aquellas gentes habían mantenido vivas las costumbres rutinarias propias de la copia de documentos jurídicos tanto a nivel local como en las cortes de los reyes bárbaros, conservando así los vínculos que habían de unir directamente el período final del Imperio romano con la época carolingia. Tenían que escribir deprisa, para ahorrar materiales y, sobre todo, para producir documentos capaces de hablar por sí solos: documentos de apariencia perfectamente diferenciada y susceptibles de ser leídos en todo momento por cualquier extraño. Aquel estilo de escritura eficaz se desarrollaría ahora aún más y sería aplicado a los textos fundamentales de la «Ley cristiana».

No todos los libros antiguos hablaban por sí solos. Los manuscritos literarios romanos, por ejemplo, carecían de cualquier norma comparable a nuestros modernos sistemas de puntuación. Las palabras, incluso frases y párrafos enteros, se escribían juntas, sin ninguna separación. Sólo los que sabían lo que

quería decir el texto o los que poseían un dominio de la gramática y la sintaxis latina hasta el punto de reconocer lo que no podía querer decir un texto, eran capaces de leer con facilidad ese tipo de obras. Pero no era aquel el género de libros que pretendía producir Alcuino en su *scriptorium* de Tours, donde fue nombrado abad del monasterio de San Martín en 797:

> Siéntense aquí los que copian los dictámenes de la ley sagrada y las benditas palabras de los Padres. Guárdense mucho de intercalar palabras vanas ... Y que dividan el significado exacto en frases y oraciones ... para que el lector no se equivoque al leer o se quede de pronto callado [al enfrentarse a un texto poco conocido] cuando está leyendo en voz alta ante sus hermanos en la iglesia.[13]

El desarrollo de la «minúscula carolina» y los nuevos patrones de legibilidad que comportaba marcan una ruptura muy significativa con el pasado. Los libros habían dejado de ser en Europa lo que habían sido en el mundo antiguo: empezaron a parecerse cada vez más al tipo de libros que conocemos hoy día. Pero en realidad aquello no supuso una excesiva aceleración de la producción de libros. En un *scriptorium* podían estar trabajando a un tiempo alrededor de quince copistas. Un copista trabajaba a razón de unas treinta páginas diarias. Lo que marcaba la diferencia era más bien el grado mayor de colaboración y continuidad en el proceso de producción de libros que permitía el *scriptorium* carolingio.

El desarrollo de un «estilo de la casa» común significaba la posibilidad de producir grandes manuscritos a destajo, encargando a cada copista la ejecución de una determinada sección. Las estructuras corporativas de los monasterios de Occidente, y sus bienes increíblemente abundantes comparados con los de Bizancio, hacían que el tiempo corriera a favor del incremento lento, pero seguro, de sus recursos. La biblioteca de Reichenau contenía 415 volúmenes, 138 de los cuales estaban relacionados con la liturgia (misales, leccionarios y salterios), así como una típica colección de libros de leyes locales o de todo el reino. Se trataba de una colección pequeña y bastante funcional comparada con los 280 libros, 147 de los cuales eran de carácter profano, entre ellos numerosas novelas griegas paganas, «procedentes de todas partes» y anotados por el rico funcionario y futuro patriarca de Constantinopla, Focio (810-893), o los 600 estantes cargados de libros del historiador musulmán, al-Waqidi. A diferencia, sin embargo, de las colecciones de Focio y al-Waqidi, la biblioteca de Reichenau no era una empresa privada y frágil. Se trataba de una colección permanente, cuidadosamente catalogada, que permitía la circulación de los libros. La existencia de un tipo de escritura cada vez más uniforme y la constante movilidad del personal acabó con la «economía de subsistencia» cultural que hasta entonces había mantenido ligados a su región incluso a los monasterios más grandes. Es posible que en la Europa del siglo IX llegaran a copiarse 50.000 libros. Ello suponía una cantidad de textos suficientes para garantizar la autonomía cultural de la cristiandad latina, en materia de teología y derecho canónico, durante todo el resto de la Edad Media.

Aquellos progresos, sin embargo, trajeron consigo sus propias ansiedades. Si los «dictámenes de la ley sagrada» tenían que ser aplicables a todo el mundo en forma escrita, debían ser perfectamente «legibles» en el sentido más profundo del término. Si la ley de Dios se hacía oscura y ambigua, debido a la falta de comprensión y naturalmente también a errores elementales de transmisión causados por un desliz en la copia o por un dictado interior incorrecto, la ley podía ser mal interpretada. Lo más seguro es que a continuación viniera la herejía. Dios no escuchaba las plegarias de los que elevaban hacia Él sus preces de un modo confuso: «Pues a menudo, aunque la gente quiera elevar a Dios sus preces de manera correcta, lo hace de un modo imperfecto porque dispone de libros incorrectos».[14] Los encargados de copiar los Evangelios, los misales y los salterios, sólo podían ser hombres adultos, eruditos probados, y no simples muchachos. Pues el latín, incluso el de estos textos básicos cristianos, resultaba muy oscuro para la mayoría de los habitantes del imperio de Carlos.

Carlomagno y sus consejeros pusieron de manifiesto su preocupación por la situación en la *Admonitio generalis*, la *Advertencia general*, promulgada en 789. Esta *Admonitio* apareció en el mismo año del reinado de Carlomagno que aquel en el que el rey Josías descubrió y leyó públicamente el texto original de la Ley entregada por Dios a Moisés. Al igual que Josías, Carlomagno también intentó «a través de las visitas, las correcciones y advertencias exhortar al reino que Dios había puesto en sus manos a que se entregara al culto del Señor».[15]

Estamos hablando de una elite clerical que poco a poco se vio obligada por las circunstancias a cerrar la frontera de la cultura latina. El mundo latino de Alcuino y sus compañeros era extremadamente frágil. Era semejante a un submarino que viajara a una profundidad peligrosa: su casco podía quebrarse en cualquier momento por efecto de la presión oceánica de una cristiandad mayoritariamente analfabeta. Esta circunstancia resultaba evidente a todos los niveles. Por ejemplo, existía un peligro cierto de que por muchos lugares circulara sin control alguno, saltándose las barreras establecidas por la gente culta, un tipo de cristiandad iletrada o un cristianismo basado en textos de origen dudoso. La *Admonitio generalis* condenaba por enésima vez la famosa *Carta celestial*, escrita, según se decía, por el propio Jesús, y que, casi una generación después de la condena de Aldeberto por san Bonifacio, volvía a estar en el candelero. Una generación más tarde todavía seguía invocando esa carta un visionario irlandés de dudosa reputación. Lo que en particular tenía de incómodo aquel documento era que su contenido era completamente ortodoxo. Hacía hincapié en respetar el descanso dominical con tanto rigor como la legislación de Carlomagno y sus obispos. Pero lo hacía invocando una fuente tan excelsa que echaba por tierra la autoridad de los poderes constituidos. Eran muchos los que pensaban que era mejor observar el domingo por la fuerza de un edicto que, según un visionario, había sido escrito de su puño y letra por Jesús «en el tercer cielo con letras de oro», que respetar la fiesta obedeciendo las leyes del Imperio.[16] Como en tiempos de Gregorio de Tours, el peligro más grave al que debían hacer frente muchos obispos no era el paganismo, sino el cristianismo de los iletrados convencidos de su ortodoxia. Por ejemplo, cuando posterior-

mente apareció cerca de Fulda una santa que predicaba en su lengua vernácula, fue cruelmente castigada por haberse atrevido a realizar una actividad que era de la competencia exclusiva de los obispos.[17]

Corrían peligro incluso aquellos que nominalmente eran cultos. En la Galia, Italia y España, el latín se escribía de manera incorrecta porque los que lo copiaban estaban convencidos de que todavía conocían el latín, aunque en realidad ya pensaban y hablaban en unos dialectos bastante próximos a las modernas lenguas romances. Sin darse cuenta, habían dejado de ser «romanos». El resultado había sido la «rusticidad», es decir, un latín tan descuidado, tan particular y, por consiguiente, tan imprevisible, que prácticamente era imposible que lo entendieran, y mucho menos que lo copiaran, los extraños.

Pero no se trataba sólo de un problema lingüístico. Lo que estaba en juego era la lenta erosión de un antiguo estilo de participación en el cristianismo. Como hemos visto en el caso de Gran Bretaña e Irlanda, los momentos más sublimes de contacto con lo sagrado a través de las peregrinaciones y las fiestas —y no, pese a los deseos de muchos clérigos concienzudos, de la predicación y la participación regular en los sacramentos— habían sido fundamentales para la vida cristiana de la mayoría de las regiones de Europa, y sobre todo de aquellas que no poseían grandes comunidades urbanas. En una zona de lengua romance como la Galia, no había gran festividad de un santo que se considerara completa sin su despliegue de grandes palabras latinas, leídas en voz alta y extraídas de textos latinos. Esta situación había seguido viva hasta la época de Alcuino. En Ponthieu, por ejemplo, el día de la fiesta de San Riquerio —Saint Riquier— venía leyéndose desde los tiempos del rey Dagoberto una extensa y tosca *Vida* del santo. Todos los años, aquella versión sagrada, en la que apenas se traslucía la rústica lengua del público asistente, inundaba de frases latinas a los incultos hablantes de romance. Su lectura los introducía en un mundo caracterizado por un contacto íntimo, apenas verbalizado, con los grandes hombres y las cosas sagradas. Poco habían cambiado las cosas desde los tiempos de Gregorio de Tours, cuando en una gran basílica como la de San Martín resonaban los ecos de las frases latinas. Aquellas lecturas constituían la señal que daba paso a las curaciones milagrosas; chocaban con los gritos de los posesos, y los oyentes las interpretaban como si estuvieran cargadas de presagios de su futuro.

Ahora eran los propios clérigos los que deseaban textos más pulidos, de los que pudieran sentirse orgullosos. Y es que vivían en un mundo más amplio. Ya no bastaban las *Vidas* de santos para consumo local. Si un texto latino tenía que pasar de una región a otra sin equívocos, debía estar escrito conforme a una gramática «correcta» y previsible. Debía, además, ser leído en voz alta «correctamente» y con una pronunciación uniforme. En el caso de Alcuino, esto significaba la nueva pronunciación «clásica» del latín que había evolucionado en las islas Británicas prácticamente aislado del latín hablado como lengua viva. Se trataba de un latín estable, puro y previsible, porque era una lengua muerta. Poseía una gramática fija y su pronunciación tenía muy poco que ver con la que podía escucharse en boca de los «rústicos» de la Galia. En el nuevo latín «correcto», a cada elemento de la ortografía le correspondía su propio elemen-

to fonético: en un mundo en el que la palabra *directum* era pronunciada habitualmente *dreit* (correspondiente al francés moderno *droit*) y *monasterium* se decía *moustier*, aquellas normas de pronunciación hacían del latín hablado correctamente una lengua prácticamente incomprensible.

Para los habitantes de muchas regiones de lengua romance del Imperio franco, las lecturas públicas con arreglo a la pronunciación «correcta» situaban al latín de los servicios religiosos tan por encima de su comprensión como pudiera haberlo estado siempre para los habitantes de Irlanda, Gran Bretaña o los países germánicos. Aquel latín les resultaba completamente ajeno. Su lengua no tenía nada que ver con él. Por vez primera, en 813 un concilio de obispos celebrado en Tours afirmaba que las homilías —los sermones escogidos de antiguos predicadores como, por ejemplo, san Cesáreo de Arles— debían ser leídas en latín, pero además debían ser traducidas por el predicador «in rusticam Romanam linguam aut Thiotiscam», en la lengua romana rústica o en alemán (*deutsch*).[18] Las frases en latín debían ser traducidas con todo rigor: no bastaba con simplificarlas. La «Ley cristiana» se hizo universal en el Imperio de Carlomagno en el momento en el que su núcleo latino estaba a punto de hacerse prácticamente inaccesible para todo el mundo, excepto para una pequeña minoría de lectores cultos. En el abismo que ahora se había abierto en todas las regiones de Europa entre el latín y la inmensa mayoría del «pueblo cristiano», se suponía que la voz del «predicador» debía ser oída con más frecuencia que nunca. Pues sólo un «predicador», en su faceta de traductor y pedagogo, era capaz de transmitir el significado correcto de una ley cristiana que en su forma latina resultaba incomprensible.

Esta situación no se produjo de golpe. Se vio constantemente modificada a lo largo de todo el período por las múltiples variaciones locales y la suerte tan distinta reservada a las diversas clases sociales. Entre los poderosos fueron muchos los hombres y mujeres seglares que siguieron aferrados a la ecuación típicamente tardorromana que se establecía entre poder y cultura superior. También a los nobles francos les gustaba dejarse ver copiando y enmendando textos. Las cartas de Séneca, por ejemplo, fueron copiadas por Ragamberto, un *laicus barbatus*, un individuo «aunque indigno, seglar y con toda la barba». Dhuoda envió una carta dando instrucciones a su hijo que pensaba acudir a la corte. Según esta dama de noble cuna, a Dios seguía encontrándoselo «en los libros». Lo más característico de este período no sería el hecho de que el latín quedara fuera del alcance de la totalidad de los miembros del «pueblo cristiano», sino el afán del alto clero reformado por comunicarse en cualquier lengua que tuvieran a mano. El latín se vio poderosamente complementado por una elite de clérigos decidida a familiarizar a todos los cristianos bautizados con la ley de Dios.

En este sentido, contaron con el respaldo de los usos y costumbres establecidos en el nuevo gran Imperio del que formaban parte. Durante todo su reinado, Carlomagno logró imponer el juramento de lealtad a cada vez más sectores de la población. Se trataba de una política muy agresiva. En caso de no cumplir su palabra, quienes prestaban juramento podían sufrir graves castigos por

su «infidelidad». El juramento era tomado de tal forma que quienes lo prestaban no podían pretender que no habían entendido lo que se decía: la persona se veía así obligada por juramento, «con toda mi voluntad y el entendimiento que Dios me ha dado».[19]

Al clero se le animaba a adoptar la misma actitud con sus feligreses. Así podemos comprobarlo en el caso de un obispo que vivía cerca de Aquisgrán, Gerbaldo de Lieja (785-809). Gerbaldo estaba al frente de lo que ya era un paisaje cristiano plenamente «medieval». Aquel paisaje ya no se caracterizaba por la existencia de una serie de puntos de sutura sagrados desperdigados aquí y allá, a los que acudía una población dispersa con ocasión de las grandes festividades. En Lieja y en muchos otros lugares de *Francia*, los conceptos aldea, iglesia y cementerio se habían unido en una sola entidad. Podían incluso oírse las campanas de la iglesia. El tañido de las campanas ya no marcaba el término de lo que era un oasis de sacralidad en medio del estruendo violento y profano, como ocurriera en Irlanda. Se suponía que las campanas, tocadas a horas regulares determinadas por la liturgia, imponían a la jornada de toda una población un ritmo cristiano.

Lenta, pero inexorablemente la justicia real había hecho que el pago de los diezmos fuera obligatorio. Los diezmos constituían un aspecto más, entre otros muchos, del renovado sistema de exacción de rentas, servicios y tributos impuesto a los campesinos. Gerbaldo exigía de los clérigos a sus órdenes no sólo que dieran la necesaria instrucción a sus feligreses, sino que además llevaran una lista actualizada de los que pagaban el diezmo. Para que la abrazaran con la lealtad que como a buenos súbditos se les había inculcado, era imprescindible que los feligreses comprendieran más a fondo aquella fe que ofrecía una serie de servicios por los que se suponía que tenían que pagar de manera regular. Había que hacer a todos los cristianos plenamente conscientes de la naturaleza exacta que tenían las promesas del bautismo y, por ende, del grado en que dichas promesas los ataban a Dios y a su Iglesia. En efecto, ello suponía que los padrinos de cada niño hablaban por su ahijado. Memorizaban y repetían el credo y el padrenuestro en nombre del niño. Los padrinos debían situarse en torno al sacerdote o al obispo, llevando cada uno a su ahijado en el brazo derecho, o, si se trataba ya de niños crecidos, éstos debían situarse a la derecha de su padrino o madrina.[20]

La práctica del bautismo sin que existiera un mínimo grado de adoctrinamiento previo —como ocurriera entre los sajones y los ávaros— chocaba a individuos como Alcuino. Los ávaros no eran iguales que aquellos primeros conversos de los que se habla en los *Hechos de los Apóstoles*, como, por ejemplo, el centurión Cornelio. Todo centurión romano —señalaba Alcuino— había recibido una educación liberal. Por consiguiente, estaba en condiciones de comprender la predicación del apóstol san Pedro y podía ser bautizado de inmediato. No cabía esperar lo mismo de los ávaros de la comarca de Viena, «raza brutal e insensata, en modo alguno dada a la cultura».[21] Debían concedérseles cuando menos cuarenta días de preparación cristiana. Los obispos de Sajonia —se

lamentaba— se habían visto obligados a convertirse en «recaudadores de diezmos» antes de poder actuar como «predicadores del Evangelio».[22]

Para Carlomagno, el bautismo y el pago de los diezmos significaban lealtad. Y en la frontera, cuanto antes se impusieran, mejor. En la *Francia* propiamente dicha, sin embargo, se tomaba ambas cuestiones más en serio. En 802-806, Gerbaldo recibió una carta procedente de Aquisgrán.

> El día de la Epifanía, había con nosotros numerosas personas que deseaban sostener a los niños junto a la pila bautismal [actuando como padrinos]. Ordenamos que todos ellos fueran examinados cuidadosamente y se les preguntara si sabían de memoria el padrenuestro y el credo. Había muchos que no se sabían de memoria ni una ni otra fórmula. Ordenamos entonces que se retiraran ... Y se sintieron profundamente mortificados.[23]

Como era de esperar que se sintieran. Con la capacidad y la iniciativa que los caracterizaba, Carlomagno y sus consejeros habían acelerado la costumbre, bastante generalizada, aunque informal, de que el patrono «sostuviera» al niño junto a la pila bautismal. Se trataba de una costumbre de carácter en buena parte profano, mediante la cual las familias intentaban hacerse con patronos y aliados alternativos, comprometiéndolos con el bautismo de sus hijos al hacerlos «compadres». Era aquella una solución bastante ingeniosa, que pomía de manifiesto cómo muchas generaciones de población posromana habían sabido añadir un significado «vernáculo» a los ritos cristianos, obligándoles de paso a servir a unas necesidades sociales nuevas. Carlomagno y sus clérigos aprovecharon esta costumbre para convertir por vez primera a los patronos en «padrinos», en el sentido en el que estamos acostumbrados a emplear este término. Los padrinos fueron así incorporados a la liturgia del bautismo, actuando como garantes plenamente conscientes del juramento de lealtad a Dios que prestaba el niño.

Y en los territorios recién incorporados de Alemania la lealtad era muy necesaria. Las antiguas divinidades representaban una opción permanente como señores supremos. Las promesas del bautismo copiadas en distintas versiones de antiguo altoalemán incluían una lista muy concreta de renuncias: «Y renuncio a las obras y a las palabras del demonio: a Thunor, Wotan y Saxnote y a todos los seres misteriosos que los acompañan».[24]

Lo mismo que el de *lingua Romana rustica*, «francés», el de *lingua Thiotisca*, «alemán», era un término cuidadosamente genérico. No llevaba implícito un sentido claro de lengua «nacional» específica. Además, ninguna de estas lenguas era valorada por sí misma. Como decía un sabio, el alemán no era más que un «mono», comparado con el espléndido «pavo real» que era el latín. Pero el mismo autor no dudaba en añadir que la reina de Saba había regalado a Salomón «pavos reales» y «monos»: cuando era preciso, la Ley cristiana podía ser transmitida en ambas lenguas. El «francés» y el «alemán» entraron en la conciencia del pueblo gracias a una generación de comunicadores singularmente celosos de su labor, a la cabeza de los cuales estaba un hombre obsesionado

con la lealtad, como debía estarlo todo político en los albores de la Edad Media. Las lenguas vernáculas eran el último eslabón de una larga cadena de mandos, que transmitía un mismo mensaje procedente de Dios, pasando por Carlomagno, el clero, y así sucesivamente, hasta llegar a todos los cristianos del Imperio.[25]

Estamos hablando de un grupo de hombres singularmente resueltos. En sus escritos, muchos de ellos se revelan como los primeros tecnócratas de Europa. Conocían la Ley cristiana en toda su majestuosa integridad y sabían cómo guiar al pueblo cristiano para alcanzar sus objetivos. Al enfrentarse a sus opositores, solían descalificarlos sencillamente tratándolos de ignorantes.

Por poner un ejemplo extremo, de época ligeramente posterior a la que estamos tratando, nos fijaremos en san Agobardo, que llegó a arzobispo de Lyon en 816, donde ejerció, además, como comisario del emperador. Nacido en España y preparado en Aquisgrán, Agobardo tenía muy poca paciencia con las costumbres locales. Según le contaron, había en Borgoña ciertos individuos que, en opinión de todo el mundo, tenían poder para hacer caer el pedrisco sobre los campos de sus vecinos, y eran aliados de una raza de gentes procedentes de «Magonia» que atravesaban las nubes en sus barcos de vela para llevarse las cosechas a su lejano país. Quizá fuera una versión aérea de la creencia irlandesa en el «país del Otro Lado», que habría sobrevivido en la Galia desde la época de los celtas.[26]

Agobardo no se dejaba impresionar. Intervino para salvar a cuatro pobres desgraciados que habían sido llevados ante su tribunal. Corrían el riesgo de ser lapidados, acusados de ser habitantes de Magonia que habían caído sobre la tierra. De los múltiples agravios que llegaban hasta él en Borgoña, aquel no era uno de los que fuera preciso tomar en serio. Agobardo justifica sin ambages su rechazo de aquel caso. Y con ello venía a delatar el cambio, no por ligero menos significativo, producido en la actitud del clero ante lo sobrenatural. Hasta entonces, se daba por supuesto que los demonios controlaban efectivamente la parte inferior del aire y que los mal intencionados a menudo se aliaban con ellos para causar daño al resto de la población. Los buenos cristianos, en cambio, se negaban a mantener contactos con el sombrío imperio del enemigo, cuyo poder sobre el mundo material se ponía de manifiesto en el estallido del trueno o en las tormentas de granizo que caían sobre las viñas como una verdadera bomba. En realidad, Dios ensalzaba a los santos varones para que mantuvieran a raya a ese imperio enemigo, cuya realidad era innegable, y que no abandonara el ámbito que le correspondía. Un imperio que los santos conjuraban en el nombre del poder, más fuerte todavía, de Cristo, pero que, en cualquier caso, seguía constituyendo una presencia importante.

Agobardo, en cambio, despojaría a ese imperio enemigo de buena parte de su solidez. La «Ley cristiana», según la presentaba san Agobardo valiéndose de numerosas citas del Antiguo Testamento, demostraba que en el mundo sobrenatural el poder pertenecía en su totalidad a Dios. No había humano capaz de influir sobre los fenómenos atmosféricos. Sin permiso de Dios, ni siquiera los demonios tenían capacidad de hacer daño a la humanidad. Por supuesto

que existían los demonios. Pero los informes aducidos de sus actividades en Borgoña podían ser desdeñados sin peligro. Sólo se creía que habían actuado, pero dichas creencias eran, en su opinión, mera ilusión popular. Y lo único que demostraban era que las gentes incultas no eran sino unos «creyentes a medias». Pues «la estupidez [era] un elemento esencial de la incredulidad». Al tener que enfrentarse a las costumbres que tanto desaprobaba, san Agobardo se sentía feliz de poder afirmar que al Demonio le resultaba fácil engañar a

> aquellos sobre los que cree tener más oportunidades de prevalecer, pues apenas tienen fe y carecen del lastre que supone la razón, como puedan ser las muchachas, los niños y las personas de corta inteligencia.[27]

Para Agobardo, la aplicación de la «Ley cristiana» universal en la atrasada Borgoña suponía no sólo que el cristianismo era la verdadera religión, dotada de un poder sobrenatural mayor que el de sus rivales: según sus exponentes más autorizados, cristianismo y superioridad cultural eran dos conceptos que iban de la mano.

Agobardo no estaba solo a la hora de rechazar altivamente las prácticas populares. Si atendemos a su interés por reafirmar el legado cristiano que se había visto alterado durante el siglo anterior y por erradicar los abusos en el terreno cultual que habían ido infiltrándose en la Iglesia, la primera generación de clérigos que se congregó en torno a Carlomagno ya había demostrado que tenía muchos puntos en común con los iconoclastas de Bizancio. Teodulfo, que con el tiempo llegaría a obispo de Orleans (798-818), fue un claro exponente de esta nueva tendencia. En 793, como ya hemos visto, recibió el encargo de preparar un memorándum en torno al culto de las imágenes, en forma de refutación de las *Actas* del concilio iconodulo de Nicea de 787. El documento fue leído ante el propio Carlomagno. El manuscrito conserva unos preciosos comentarios de aprobación del propio emperador. El texto en cuestión ha recibido el nombre de *Libri Carolini*, y no fue muy conocido en su época: Carlomagno lo consideró demasiado radical y pensó que más valía no darle excesiva difusión. No obstante, en parte debido a su condición de documento semisecreto, recogía con una claridad muy poco habitual las actitudes que Teodulfo tenía en común con sus colegas. En su memorándum, que es una caricatura de las posturas bizantinas, Teodulfo concede a los presupuestos religiosos de los cristianos del Imperio romano de Oriente un tratamiento que revela, con la claridad propia de una caricaturización, los puntos más prominentes de una cristiandad latina bien diferenciada.[28]

Según Teodulfo, Dios era un soberano distante, totalmente alejado de sus criaturas. Dios era para la creación «semejante a un señor para sus criados». (*Optime*, «¡Excelente!» era el comentario que hacía Carlomagno a esta comparación.)[29] Su voluntad era lo único que permitía salvar el abismo que lo separaba de los seres humanos. Dios no concedía a los hombres una serie de amables símbolos visuales, que unían el mundo visible y el invisible en un *continuum* ininterrumpido, como les gustaba creer a ciertos pensadores griegos, como Dio-

nisio Areopagita o Juan Damasceno. Prefería hacerse conocer a través de sus Mandamientos. La Ley era el máximo don concedido por Dios a la humanidad. En lo tocante a las pruebas visuales de su voluntad, Dios había utilizado una singular economía de medios. A su pueblo le había otorgado unos cuantos signos visibles, perfectamente seguros, gracias a los cuales éste podía acercarse a Él y Él podía acercarse a su pueblo. Al pueblo de Israel le había dado las Tablas de la Ley y el Arca de la Alianza. «Deslumbrante por tantos imponentes e inefables misterios», el Arca era un objeto único. Al confeccionarla, el habilidoso Besalel, «lleno del espíritu de Dios», no había seguido los dictados de su imaginación visual, sino tan sólo las órdenes del Señor. Era una obra de arte a la que no afectaba el carácter arbitrario propio de cualquier otra forma de la creación artística. Los iconos, que eran fabricados en los talleres de los artistas de Constantinopla, no podían compararse con el poder que tenía el Arca de la Alianza.[30]

Para los humanos, en condiciones normales, la fabricación de un artefacto constituía un riesgo para la fantasía. Suponía adentrarse en un mundo autocreado de imágenes visuales puramente humanas. De por sí, nada garantizaba la «santidad» de un icono. Los iconos participaban de la terrible indeterminación de toda actividad profana. Sin su correspondiente inscripción, un icono de la Virgen podía ser el retrato de cualquier mujer hermosa y de aspecto majestuoso, quizá incluso una imagen de Venus.[31] Las imágenes pintadas, por consiguiente, no podían tener un lugar entre las *res sacratae*, las escasas cosas santas, consagradas, cuya ejecución había sido ordenada explícitamente por Dios. Las oraciones de consagración de la misa, el texto de las Sagradas Escrituras, y en el Israel antiguo, el Arca de la Alianza, eran cosas realmente sagradas. Eran mantenidas a una distancia prudencial de la mera voluntad humana, protegidas por la poderosa voluntad de Dios. Cuando levantó su exquisita capilla de Saint Germigny-des-Prés, cerca de Orleans, Teodulfo hizo poner el Arca de la Alianza en el mosaico que revestía el ábside situado detrás del altar. En aquel lugar reservado para las «cosas consagradas», sólo podían ser contemplados objetos visuales que se supiera positivamente que habían sido entregados por Dios a su pueblo, por expresa orden suya.

No era que los lugares sagrados no pudieran ser suntuosos. Los embajadores francos que acudían a Constantinopla contaban que en la capital bizantina habían visto numerosas basílicas derruidas, con los tejados abiertos y las luces desatendidas, mientras que el ambiente del que procedían era un mundo lleno de santuarios imponentes. Afirmaban que les había sorprendido mucho comprobar que una sociedad que dedicaba tanta energía a pintar imágenes, prestara tan poca atención a sus edificios sagrados. En su mente, sin embargo, el esplendor de una basílica como la de San Martín de Tours había sido cuidadosamente disociado de sus frágiles constructores humanos. La majestuosidad de un santuario constituía la proyección en el mundo visible de un universo situado por encima de la voluntad humana. Así se ponía de manifiesto principalmente en la misa. Este rito instituido por Dios, era celebrado en los reinos francos con un esplendor increíble. Y también se ponía de manifiesto en los

sepulcros de los santos, pues en ellos podía encontrarse la auténtica «presencia» de unos personajes sagrados. El emplazamiento de unas tumbas relacionadas con hombres de carne y hueso era indicado por medio de milagros, para que se convirtieran en benéfico domicilio terrenal de los santos que residían en el paraíso.

Los santuarios y relicarios propios del mundo de Teodulfo hablaban con una magnificencia incontestable. Su resplandor sobrenatural demostraba que «los señores», los santos, estaban «en» su interior. Lo cierto era que ante tales objetos, los fieles debían inclinarse con un temor reverencial, como hiciera Gregorio de Tours dos siglos antes. Disponiendo de semejantes sepulcros, a la imaginación humana no le hacía ninguna falta jugar los peligrosos juegos de la fantasía. En Bizancio, los ojos de los creyentes se volvían hacia los iconos, situados a menudo en un emplazamiento profano como pudiera ser su propio domicilio, en un vano intento —según Teodulfo— por convertir el parecido arbitrario de una tabla pintada en la plenitud total de la «presencia» de los santos. Mucho más valor tenía acudir a una iglesia y arrodillarse ante cualquier sepulcro famoso.

Las tradiciones artísticas que Teodulfo asociaba con lo sagrado habían tendido, por lo menos en el norte, a apartarse del rostro humano. Aún podían contemplarse majestuosas figuras humanas en los muros de las basílicas de Occidente, desde Roma a Wearmouth o en el santuario de Santa Brígida en Kildare. Servían de «libros para los incultos», desempeñando un papel fundamental en la comunicación, por cuanto recordaban a la inmensa mayoría de la población los relatos bíblicos que sólo los más cultivados eran capaces de leer en los textos originales. Se trataba de humildes *aide mémoire*, necesarios, sí, aunque no podían considerarse «cosas sagradas».

En cualquier caso, el carácter realista de las representaciones constituía un problema secundario para los artistas septentrionales. El arte supremo no tenía nada que ver en el norte con el hecho de captar el parecido «vivo» del ser humano, como le ocurría a la tradición iconográfica clásica que se había mantenido vigente sin interrupción en Bizancio. Se apreciaba más la labor del orfebre que la del retratista, por cuanto el saber mágico de un artesano consistía en tomar un trozo de materia prima especialmente costosa —piedras preciosas, unos cuantos fragmentos de oro y plata, arrancados (a menudo violentamente) de alguna obra antigua, o simples monedas cobradas como tributo— y convertirlo en un símbolo condensado de poder. De ahí el celo artístico empleado en la fabricación de fíbulas, cinturones, armaduras decoradas y otras prendas del mismo estilo, que servían a los reyes y a los nobles de Irlanda, Gran Bretaña y Francia para cubrir sus personas con los brillantes símbolos de su estatus.

El artista religioso dio un paso más en este proceso de transformación. Los copistas del Libro de Kells y los artesanos que fabricaron las grandes coronas votivas, las cruces y los relicarios de la Galia y España no tenían el menor interés en captar el «parecido». Su labor consistía en tomar una materia «muerta», relacionada con la riqueza profana y el poder de sus grandes patrocinadores —pigmentos preciosos, pieles de grandes rebaños, oro y gemas—, y hacer

de ellas algo vivo, creando unos objetos cuya brillante y complicada superficie pusiera de manifiesto que habían superado su fuente humana y habían penetrado en el reino de lo sagrado. La producción de imágenes desempeñaría sólo un pequeño papel en esta solemne reelaboración de unas materias primas costosas.

Pero lo más importante era que el mundo religioso de Teodulfo estaba dominado por un texto escrito. Cuidadosamente copiado y transmitido a lo largo de los siglos, las Sagradas Escrituras sobresalían por ser la única manifestación existente de la voluntad de Dios. Al igual que el Arca de la Alianza en el antiguo Israel, las Escrituras constituían una presencia solemne. En ellas estaban todas las órdenes impartidas por Dios a su pueblo, plasmadas en palabras latinas. La transmisión de las Escrituras mediante su cuidadosa copia, la comprensión de su significado, y su explicación al «pueblo cristiano», al nivel que fuera necesario, constituían la más sublime de todas las artes, pues eran imprescindibles para el gobierno de las almas. Se trataba, además, de un arte perpetuo. Cuando Moisés impartió sus enseñanzas al pueblo de Israel, lo hizo «no ayudándose de pinturas, sino mediante la palabra escrita ... y no se ha escrito de él que "Tomara unas pinturas" sino que *Moisés tomó el Libro ... y leyó en los oídos del pueblo las palabras del Libro*».[32]

Teodulfo y sus compañeros colocaban en la cúspide de su cultura religiosa a la figura del lector atento. En el silencioso centro de la cultura clerical latina se hallaba un libro sagrado o, como dice un poema irlandés de la época acerca del monasterio ideal, el monje podía tener la seguridad de encontrar en él

... brillantes cirios
sobre el blancor de las santas escrituras.[33]

Hasta Teodulfo llegó una añeja tradición de absorción meditativa de la Biblia, caracterizada por unos vagos tintes de gozo místico, que tenía cuatro siglos de antigüedad y que, pasando por Beda el Venerable y san Gregorio Magno, se remontaba al Vivarium de Casiodoro e incluso hasta los círculos intelectuales y literarios ociosos de la época de san Agustín. La novedad era que el libro latino se había convertido en un mundo en sí mismo. El libro latino se erguía ahora majestuosamente aislado sobre el extraño parloteo de las lenguas vernáculas. Lo más urgente era entender las Escrituras y explicar su contenido al «pueblo amado de Cristo». A Teodulfo le sorprendía que sus colegas cristianos de Oriente parecieran no darse cuenta de los peligros y las oportunidades que ofrecía esta situación. Había todo un «pueblo cristiano» necesitado de las crudas *palabras de la Ley*, y los griegos, haciendo gala de una orgullosa negligencia, siguieron la alternativa más «blanda»: ofrecer a sus adeptos el concurso banal de unos «cuadritos»:

> Vosotros, que afirmáis haber mantenido la pureza de la fe mediante las imágenes, id y postraos ante ellas con vuestro incienso. En cuanto a nosotros, buscaremos los mandamientos de Nuestro Señor escrutando atentamente los libros encuadernados —los *codices*— que contienen la Ley de Dios.[34]

Tras el tono despectivo de Teodulfo se ocultaba un gran temor. La incorrección de los cultos cristianos podía erosionar los límites entre lo sagrado y lo profano que se habían establecido recientemente y con un esfuerzo considerable en el Occidente latino. El tremendo contraste existente entre un mundo de objetos profanos y el pequeño conglomerado de «cosas sagradas» en torno al cual se agrupaban los clérigos, en su papel de mediadores e intérpretes privilegiados, resultaba esencial en los argumentos empleados por Teodulfo y sustentaba el concepto que tenía de Bizancio, voluntariamente displicente. La bizantina era una sociedad en la que había muchísimas cosas heterogéneas que eran tratadas como santas. Lo que cualquier bizantino en la línea de Juan Damasceno habría considerado un signo de que la misericordia de Dios había impregnado por completo el orden de la creación con una sacralidad generalizada, a Teodulfo le chocaba por considerarlo una peligrosa fusión de lo sagrado y lo profano. Los cristianos bizantinos elevaban lo que eran unas meras pinturas al mismo rango que tenían los vibrantes sepulcros de los santos. También al hablar de sus gobernantes, los bizantinos parecían eliminar la diferencia existente entre lo humano y lo divino. Los emperadores bizantinos se proclamaban «colegas», «cosoberanos» de Cristo. En las peticiones enviadas por los santos varones al emperador, éstos se atrevían a calificar a sus oídos de «divinos». Para Teodulfo, todo esto era una señal inequívoca de que se trataba de un cristianismo que no había sido capaz de librarse del pesado lastre de su grandioso pasado pagano.[35]

En el Imperio de Carlomagno, en cambio, lo sagrado y lo profano se mantenían bien separados. Al pasado precristiano no se le permitía confundirse peligrosamente con el presente cristiano. A cada uno le correspondía un lugar distinto. De hecho, como veremos, uno y otro gozaban de una generosa libertad mutua. Condenados por Teodulfo a la humilde esfera de lo profano, los artistas latinos no tenían que esforzarse, como habían venido haciendo últimamente los pintores de iconos, en captar el parecido exacto de los personajes sagrados, o en plasmar en la pintura una visión inalterable de los mismos, conservada desde tiempo inmemorial por la tradición ortodoxa. Tenían plena libertad para cambiar de idea. Análogamente, el francés, el italiano y el español podrían evolucionar en cuanto se libraran —y no tardaron en hacerlo— del control de un latín considerado ya una lengua perfecta, pero afortunadamente muerta. También el pasado pagano podía alinearse junto al presente cristiano, siempre y cuando mantuviera su carácter eminentemente profano. Si se apartaban tanto de la verdadera sacralidad suprema de la «Ley cristiana» como de la siniestra y negativa sacralidad de los ritos paganos, las culturas ancestrales de la Europa occidental tenían plena libertad para seguir vivas, entendidas como culturas vernáculas propias del «laicado» cristiano. De este asunto es del que nos ocuparemos en el último capítulo del libro.

CAPÍTULO DIECISIETE

In geār dagum, «en los días de antaño»: la cristiandad del norte y sus orígenes

ENTRE 820 Y 830 DORESTAD fue el puerto más grande de la Europa occidental. Durante el reinado del sucesor de Carlomagno, Ludovico Pío (814-840), en su ceca fueron acuñadas cuatro millones y medio de monedas de plata. En ellas podía verse una cruz colocada ante la fachada de un templo clásico, sobre la que rezaba la siguiente inscripción: *Religio christiana*. En el extremo meridional de las rutas comerciales que desde el mar del Norte se adentraban en el Atlántico norte había un Imperio que se proclamaba aparatosamente cristiano. Más allá de Dorestad y Frisia se extendía un territorio no cristiano, caracterizado por la fragilidad de sus estructuras de gobierno. En Dinamarca, en los fiordos noruegos y en las llanuras del sur de Suecia, aparecían y desaparecían los reyes según la capacidad que tuvieran de obtener riquezas, ya fuera a través del comercio o del saqueo en las aguas del Atlántico norte y del mar Báltico.

Hedeby en Dinamarca y Birka (Björkö) en el sur de Suecia, eran las Dorestad del norte. Eran *empória* rodeados de fosos fortificados. Se estimulaba a los mercaderes cristianos —y posteriormente también a los musulmanes— a que acudieran a visitarlos y a transportar los prestigiosos dones del sur hasta aquella sociedad intensamente competitiva y flexible, compuesta por pequeños grupos de labradores transformados en guerreros y navegantes.

Los «nórdicos», como denominaban los francos a los diversos habitantes de Escandinavia, se habían mantenido fieramente leales a sus dioses. Sólo los dioses podían infundir a sus adoradores el vigor sobrehumano y la fortuna que conferían a los individuos y a los grupos un carácter competitivo superior al de sus numerosos rivales. La solidez imperial de las monedas de «religión cristiana» acuñadas en Dorestad se vería contrarrestada en Dinamarca por los miles de amuletos de oro consagrados en los santuarios o utilizados por la gente, cuya finalidad era incrementar la buena suerte de los jefes victoriosos. Entre los bienes más apreciados en Escandinavia estaban, como cabría esperar, las espadas francas de la mejor calidad. Pero probablemente tras ellas vinieran otros productos menos visibles, considerados una exótica fuente de poder espiritual. Cristo, el dios de los francos, tendría bastante buena aceptación en la zona, siempre y cuando respondiera a las frágiles expectativas de los guerreros. Y ha-

bía muchas probabilidades de que así fuera. La empuñadura de una espada franca descubierta en Suecia lleva grabado un versículo de los Salmos: «Bendito sea Yavé, mi Roca, que adiestra mis manos para el combate, mis dedos para la batalla (Salmo 144,1)».[1]

En cuanto a la guerra, cuestión de una seriedad verdaderamente religiosa, los francos y los nórdicos tenían las mismas ideas: las palabras sagradas —ya fueran los salmos latinos o las misteriosas runas— ponían de manifiesto que los dioses estaban a mano y podían aumentar la eficacia de las armas de cualquier guerrero.

Escandinavia consistía, en realidad, en una serie de asentamientos situados en la costa, entre el mar del Norte, cuya cuenca se hallaba rodeada de reinos cristianos, y un vasto *hinterland* que se extendía hasta el Círculo Polar Ártico y, por el este, hasta los confines de la tundra siberiana. Se trataba de un mundo de cazadores y pastores, lapones y finlandeses, cuyos ritos chamanistas, ejecutados con disfraces animalescos, hablaban de una frontera abierta entre lo humano y lo animal, entre el universo de los espíritus y el universo de los hombres.

Las prácticas chamanistas fueron adoptadas en parte por los nórdicos, lo que permitió a los observadores procedentes del lejano sur cristiano ponerse en contacto con unos sistemas de creencias y unos ritos asociados originariamente con Siberia. Fueron los misioneros llegados hasta Birka, que tuvieron conocimiento de esas transformaciones en animales a través de los disfraces, los que obligaron a los sabios carolingios a buscar unas informaciones que permitieron actualizar las *Etimologías* de san Isidoro en lo relativo a la raza de los cinocéfalos, hombres que vivían en los confines más remotos de la tierra.[2]

Durante los siglos IX y X, el Atlántico Norte se convirtió en lo que fueran Alemania y el extremo meridional del mar del Norte varios siglos antes. Se trataba de un nuevo e inmenso «territorio intermedio» en el que coincidían cristianos y paganos a la vez. Su extensión dejaba pequeños a los países cristianos de la Europa occidental: llegaba hasta el extremo suroriental del continente, cruzando el Báltico y las cuencas fluviales de lo que hoy día es Rusia hasta Kiev, a orillas del Dniéper, y hasta los confines más remotos del noroeste, desde Islandia y Groenlandia hasta «Vinland» y Anse-les-Meadows, en la costa de Terranova.

Hacia el año 1000 este «territorio intermedio» había sido cerrado y el cristianismo se había convertido ya en la religión predominante también en el Atlántico Norte. En resumidas cuentas, las incursiones vikingas de finales del siglo IX causaron graves perjuicios en Irlanda e Inglaterra y destruyeron en buena parte la unidad del orgulloso imperio cristiano de Carlomagno y Ludovico Pío. Pero un «vikingo» era un rey «empresario» en pie de guerra, en el *vik*, en busca de tributos y prestigio, igual que lo habían sido los reyes sajones de Gran Bretaña e incluso Clodoveo y Carlos Martel en su tiempo. Escandinavia no tardó en rebosar de riquezas cristianas, de esclavos e ideas cristianos. Aquel mundo, antaño aislado de la Europa occidental por el mar, se vio absorbido inexorablemente dentro de las estructuras políticas y sociales del sur cristiano debido pre-

cisamente al éxito que permitió a las flotas vikingas actuar como puente del Atlántico Norte, uniendo Dublín con Islandia y el Báltico con Kiev.

Cuando finalmente adoptaron el cristianismo, los nórdicos prefirieron recordar el acontecimiento a su gusto. En 987, los colonos escandinavos de Kiev, llamados por el resto de la población —y en último término incluso por ellos mismos— *rus'*, decidieron aceptar el cristianismo de Bizancio, no sin antes enviar observadores para que les informaran del catolicismo occidental y del islam. En el año 1000, los campesinos islandeses decidieron, en la asamblea que anualmente celebraban en Thingvellir, adoptar únicamente la «Ley cristiana», antes que afrontar las nefastas consecuencias que habría podido acarrearles el perpetuar la división entre familias paganas y cristianas.

Finalmente, el cristianismo se extendió hasta los confines más remotos del Atlántico Norte. Una serie de cruces cristianas señalarían el túmulo funerario de un aventurero escandinavo procedente de Groenlandia, muerto por los esquimales en las costas del Labrador: « "Llamadla de ahora en adelante Krossanes" [dijo]. Pues para entonces Groenlandia era cristiana».[3] La inscripción funeraria en caracteres rúnicos del jefe Ulvljot, erigida al oeste de Trondheim en 1008, data su muerte con arreglo a la introducción de la nueva religión: «Hacía veinte años que el cristianismo había llegado a Noruega».[4] Hasta en las zonas más alejadas del norte, *Kristintumr*, la «cristiandad», término acuñado en la Inglaterra sajona y adoptado ahora también en Noruega, había llegado para quedarse.

El año 1000 nos aleja ya mucho del mundo antiguo. Cronológicamente se encuentra tan cerca de 1520, fecha en la que los conquistadores españoles descubrieron las ciudades-templo de México y Perú, como de la abdicación de Rómulo Augústulo. Lo indudable en cualquier caso es que este cierre definitivo del «territorio intermedio» en la Europa del Atlántico Norte pone claramente de relieve una serie de procesos y actitudes que desde hacía varios siglos habían caracterizado al conjunto de la cristiandad occidental no mediterránea.

Para empezar, la distancia geográfica que separaba los distintos extremos del Atlántico Norte era enorme, igual que lo eran las fuertes diferencias que había en sus perspectivas. En 826, Harald Klak, rey danés en el exilio, se dirigió al sur con el fin de recibir el bautismo. Acariciaba la esperanza de regresar a su país con el apoyo de los francos para reafirmar su hegemonía sobre los demás jefezuelos. El propio emperador Ludovico Pío actuó como padrino en el bautizo. Harald fue conducido al palacio de Ingelheim, donde los frescos que adornaban el salón principal evocaban la enorme seguridad que tenían los francos de que su imperio representaba la culminación de la historia cristiana. En la parte posterior de la sala aparecían los fundadores de los imperios paganos: Alejandro Magno y los protagonistas de la historia de la Roma antigua. Junto al ábside, donde se encontraba situado Ludovico al lado de su ahijado, el subrey danés recién bautizado, podían verse a los emperadores de una época más grandiosa y más avanzada: la de los «verdaderos» emperadores —«verdaderos» por la sencilla razón de que eran cristianos—, tanto romanos como francos. Constantino y Teodosio I tenían enfrente a sus iguales, Carlos Martel, que apa-

recía representado conquistando a los frisones, y Carlomagno, en el momento de «someter a su ley [cristiana] a los sajones». Harald Klak, cubierto con un manto púrpura, iba ahora a ser igual que aquellos reyes. Se disponía a establecer en Dinamarca un tipo de monarquía más vigorosa, vinculada a la riqueza y al cristianismo de los francos.[5]

Lo que parecía perfectamente posible en Ingelheim, sin embargo, resultaba de todo punto impracticable en Dinamarca y en el sur de Suecia. Harald Klak experimentó un fracaso inmediato: en Dinamarca no gustaban demasiado los reyes todopoderosos. San Anscario, monje de Corbie que empezó formando parte del séquito de Harald, acabaría siendo obispo de Hamburgo y Bremen. Visitó Birka en 830 y 852. Hasta su muerte, acaecida en 865, estuvo a cargo de una misión tan vasta y ardua como la que realizara san Bonifacio en Alemania: la evangelización del norte de Europa. Lejos de los ejércitos de los francos y sin la seguridad que éstos proporcionaban, la labor de Anscario no sería, como la de Bonifacio, la de consolidar una serie de vagas lealtades ya existentes para con el cristianismo. Para los jefes a los que visitó no sería sino un personaje absolutamente periférico. Las seguridades propias del corazón del Imperio no tenían cabida a orillas del Báltico. Por la misma época en la que Agobardo de Lyon afirmaba la soberanía indivisa de Dios, que le permitía desdeñar las ilusiones populares propias de Borgoña, Anscario se enfrentaba a una sociedad dispuesta a aceptar a Cristo, pero sólo como una divinidad más entre otras muchas, y siempre que su utilidad fuera confirmada por las formas de adivinación tradicionales. Pongamos un ejemplo. Un grupo de invasores suecos que había desembarcado en Kurland se puso a discutir el siguiente dilema: «"El Dios de los cristianos a menudo ayuda a aquellos que lo invocan [decían] ... Averigüemos si se pone de nuestra parte". Así pues ... echaron a suertes y descubrieron que Cristo estaba dispuesto a ayudarles». Posteriormente se enteraron por unos mercaderes cristianos de que la abstinencia de carne durante cuarenta días podía equivaler a una prueba de agradecimiento a Cristo por su ayuda: «A partir de entonces, muchos ... empezaron a hacer hincapié en los ayunos observados por los cristianos así como en las limosnas ... pues se habían enterado de que resultaban del agrado de Cristo».[6]

En la animada *Vida de san Anscario* escrita por Rimberto, discípulo suyo de origen danés, todos los contactos afortunados producidos entre el cristianismo y la población local se inscriben en el marco de una escena como esta. Estamos muy lejos de los relatos triunfalistas de enfrentamientos sobrenaturales y conversiones dramáticas de los distintos reyes, que habían alimentado la imaginación de la Europa mediterránea y, en menor medida, la de la Europa noroccidental. Retrospectivamente al menos, las sociedades escandinavas prefirieron relacionar su ingreso en la «cristiandad» con momentos solemnes de tomas de decisión, en los que la nueva religión era sometida a técnicas adivinatorias bien establecidas antes de que obtuviera el beneplácito de la población en general.

Aquellos relatos ponían efectivamente en su sitio no sólo los esfuerzos de los misioneros cristianos llegados del sur, sino también el papel de los reyes lo-

cales. Éstos, sobre todo cuando, como ahora, disfrutaban de las riquezas obtenidas del saqueo de Inglaterra o Francia o actuaban en consonancia con los soberanos cristianos, podían tener una actitud despótica. Harald Diente Azul de Dinamarca (950-986) se arrogó toda la responsabilidad del cambio de religión. Construyó una gran iglesia en Jelling, flanqueada por una gran peña cubierta de inscripciones en la que aparecía un Cristo barbudo cuyos brazos abiertos se perdían en la maraña de una ornamentación serpentina. Según rezaba la inscripción rúnica, Harald «había conquistado toda Dinamarca y había hecho cristianos a los daneses». No dudó en hacer de Gorm, su padre, todo un cristiano, aunque fuera con carácter póstumo. Gorm, pagano de toda la vida, fue sacado de su tumba y enterrado de nuevo junto al altar en una iglesia vecina.

Los colonos de Islandia, en cambio, habían llegado a la isla después de 870 intentando escapar del poder cada vez más grande de los reyes de Noruega. Pese al enérgico gobierno cristiano de Olaf Tryggvason (995-1000) —o quizá, mejor dicho, precisamente por eso—, muy lejos de Islandia, en Trondheim, los islandeses decidieron que, si tenían que convertirse al cristianismo, lo harían a su estilo, y no debido a las presiones de un rey cristiano vecino. En la Asamblea celebrada en el año 1000, autorizaron a su «recitador de la ley», Thorgeir de Ljósvatn, a decidir por ellos si aceptaban o no el cristianismo como única «ley» de la isla. En aquella sociedad abiertamente opuesta a la monarquía, formada por granjas aisladas en medio de un inmenso paisaje dividido por abruptos fiordos, ríos de lava y glaciares, su «ley» era lo único que tenían en común los islandeses. La división entre paganos y cristianos habría acabado con el poco consenso que existía en aquellos frágiles asentamientos: «Tengamos una sola ley y una sola fe. Pues veremos que, si partimos la ley, partiremos también la paz». Aquel pagano anticuado que era Thorgeir sólo podía «pronunciar la ley» con autoridad tras «pasar bajo el manto»: «Se tumbó y extendió su manto sobre su cabeza, y estuvo acostado todo el día y la noche siguiente, sin pronunciar palabra».

Se trataba de una práctica chamanista que recurría a una forma de adivinación, basada en la suspensión de los sentidos, bien conocida en la Escocia gaélica, en Escandinavia y Finlandia. Una vez convocados los poderes espirituales en el transcurso de un rito común a toda la Europa septentrional, a la mañana siguiente Cristo fue proclamado el nuevo dios de Islandia en la Roca de la Ley:

> En este país todos debían ser cristianos y había que bautizar a cuantos seguían sin estar bautizados: en cuanto al infanticidio, la vieja ley [que lo permitía] seguiría en vigor, al igual que la ingestión de carne de caballo.

Durante algún tiempo continuaron siendo lícitos los sacrificios, siempre y cuando no los presenciaran testigos ajenos al acto.[7]

Acaso el rasgo más significativo de este relato sea que fue fijado por escrito un siglo después en el *Libro de los islandeses* de Ari Thorgilsson el Sabio en 1122-1133, por encargo del obispo de Skálholt. Para el clero islandés de la época de san Bernardo la fatídica decisión de Thorgeir «bajo el manto» constituía

la única relación de la cristianización de su país digna de ser recordada. Si los islandeses se habían convertido al cristianismo, sólo podía haber sido porque siguieron los sabios pasos previstos por las leyes de sus antepasados.

El relato de la conversión de los islandeses era sólo un ejemplo más de un problema al que habían tenido que enfrentarse las sociedades cristianas no mediterráneas desde el siglo VII en adelante. En todas partes, la Iglesia había dependido para su establecimiento y definitivo triunfo de la riqueza y la protección de los poderosos. Desde Columba a la abadesa Hilda, san Wilfrido o los grandes obispos francos de Renania, cuyas reminiscencias aristocráticas tanto chocaban a san Bonifacio, hombres y mujeres de estirpe real o de noble cuna habían actuado como rectores de la Iglesia y habían sido los encargados de cimentar sus recursos culturales. Ya fueran los reyes «empresarios» de la Gran Bretaña sajona o, con la majestuosa seguridad que lo caracterizaba, el propio Carlomagno, quienes lo propagaran, el cristianismo había pasado a ser en toda la Europa noroccidental un elemento más del lenguaje del poder. Pero ese poder escondía sus raíces en un pasado situado peligrosamente lejos del alcance del presente cristiano.

Por poner un ejemplo, no por pequeño menos revelador, a finales del siglo VIII un clérigo de Northumbria editó las genealogías de los reyes de los anglos. Aquellos monarcas eran unos hombres cuyo vigor y buena fortuna se achacaban a su linaje real. Los reyes de Northumbria en particular habían puesto de manifiesto el poder que comportaba su estirpe aplicando su patrocinio a la fundación de espléndidos monasterios. El buen clérigo no dudaría en imponer a las genealogías sus propias teorías cristianas, acordes con su época, cuidándose muy mucho de excluir a todos los hijos nacidos fuera del matrimonio cristiano que los reyes hubieran podido tener con sus concubinas. Pero a quienes no excluía era a los dioses. Las genealogías no podían dar derecho al poder si no se remontaban a sus verdaderas raíces. Y esas raíces se remontaban en todas las listas sucesorias de los diversos reinos anglos elaboradas por el clérigo al mismísimo dios Wotan. Todas las dinastías procedían de un dios.[8]

Mientras se tomara en serio el poder basado en las genealogías, había que tomarse en serio a los dioses. Ni siquiera el clero los consideraba invenciones banales de la mitología clásica, cuyas aventuras amorosas e inconstantes emociones se habían encargado de ridiculizar siglos atrás los apologetas cristianos de los países mediterráneos. Tampoco eran invenciones de una siniestra ilusión demoníaca. Figuras majestuosas incluso en su decadencia, eran semejantes a una antigua dinastía que hubiera dominado la tierra hasta que se viera obligada a abdicar en el Cristo de tiempos más recientes. Como descendientes suyos que eran, los reyes cristianos aún conservaban huellas de su peculiar y sublime estatura. En realidad, cuantas más conservaran, más eficaces serían en su papel de defensores de la Iglesia.

No sólo el poder, sino también las artes del mundo civilizado procedían de los dioses. Dichas artes pertenecían al pasado más remoto. El conocimiento de las «blancas Escrituras» era un fenómeno de época reciente. Pero las artes de la vida no cabían en unos simples libros. Databan de una época en la que hom-

bres y dioses vivían juntos. De hecho, en Irlanda los hombres las habían aprendido de la vecina «tribu de los dioses»: «Y aunque llegó la fe, dichas artes no fueron relegadas, pues son buenas y los demonios no hicieron nunca nada bueno».[9]

El hecho de que no conozcamos nada del pasado de la Europa precristiana se debe a un proceso singular en sí mismo. Al constituir la única clase culta de la Europa del norte, sería el clero el encargado de escribir —y, por lo tanto, de poner al alcance de la posteridad— la épica y las leyes precristianas de Irlanda, de la Gran Bretaña sajona y de Alemania. Y si lo hizo fue porque el conocimiento de esos asuntos era fundamental para preservar la ley y el orden y de paso su propio estatus dentro de la sociedad. Precisamente porque las instituciones fundamentales de la Iglesia constituían un microcosmos de la sociedad local, muchos frailes, monjas, capellanes reales, obispos y clérigos subalternos pertenecían a la nobleza, y seguían pensando como nobles en su nuevo papel de líderes religiosos.

Ser noble significaba nadar en la abundancia, que los demás vieran que uno nadaba en la abundancia y avivar la memoria de un pasado situado siempre en los confines del presente cristiano: un pasado en el que la gloria y la tragedia del hombre, así como la ejecución de sus obligaciones, resultaban mucho más evidentes y visibles, mucho más henchidas de majestuosa desmesura, que el desabrido presente cristiano. Los brindis con sus grandes copas de cuerno, en las que cabía tanto licor como en una botella de Mosela de las de hoy día, las voces y las risotadas en medio de los añejos sones de los arpistas constituían elementos esenciales de ese tipo de vida, al igual que los caballos de colas recortadas según la nueva moda «pagana» impuesta por los escandinavos, los séquitos de halconeros, los osos amaestrados y los juglares, y —cosa que resultaba tanto más sorprendente cuando eran los clérigos de noble cuna quienes los llevaban— los calzones elegantes.

Todos estos rasgos se asociarían, tarde o temprano, con el clero y los monasterios de la Inglaterra sajona y de Francia. Regularmente fueron condenados a lo largo de los siglos VIII y IX por los sínodos episcopales celebrados en ambas regiones, pero los clérigos relacionados con las elites laicas nunca se mostraron demasiado severos al respecto. En una sociedad eminentemente oral, los recuerdos épicos eran mucho más que un mero entretenimiento; más incluso que los títulos de nobleza. Constituían los códigos jurídicos no escritos de toda una clase de guerreros. El propio Carlomagno, pese a su título de «romano», sabía que el cultivo de esos recuerdos constituía un elemento básico de su poder. No sólo hizo

> que se compilaran y fijaran por escrito las leyes no escritas de todas las tribus que habían pasado bajo su dominio. También —añade Einhard— cuidó de que los viejos poemas no latinos en los que se cantaban las hazañas guerreras de los reyes de tiempos pretéritos fueran fijados por escrito y conservados debidamente.[10]

La épica franca no se había conservado. Ludovico Pío, que se había criado en Aquitania rodeado de «romanos» del sur, no apoyaría el proyecto. Un gran poder como el suyo, basado en las sólidas estructuras posromanas de la Galia e Italia, y contagiado de los recuerdos de la propia Roma, no necesitaba la carga mágica extra que suponía un pasado tribal épico situado muy lejos del presente cristiano. En la vecina Gran Bretaña, en cambio, el rey Offa de Mercia (757-796) se mostró tan capaz como pudiera serlo Carlomagno de organizar el trabajo de sus súbditos para construir unos muros de contención grandiosos. El dique de Offa se extiende a lo largo de doscientos kilómetros —a una distancia mayor que la de todas las murallas romanas de la isla juntas— entre las Midlands sajonas y Gales. Offa, sin embargo, aún supo desplegar su poder para desarrollar una epopeya al estilo sajón, tremendamente apegada al pasado. La iglesia-mausoleo de su padre en Repton estaba situada junto a antiguos túmulos funerarios. El linaje de Offa se remontaba a toda una pléyade de personajes legendarios. Es posible que el *Beowulfo*, el famoso poema épico anglosajón, empezara a escribirse en su corte por encargo suyo.[11]

El *Beowulfo* constituye un conjunto de sucesos extraordinarios acaecidos *in geār dagum*, «en los días de antaño». Se trata de un mero fragmento, conservado gracias a una contingencia como la escritura, perteneciente a un inmenso depósito de recuerdos. El texto, en su estado actual, presupone un conocimiento por parte del lector de por lo menos otras veinte leyendas semejantes. Formado por una serie de emocionantes ejemplos de lealtad y valentía, de conflictos trágicos y de ceremoniosos apóstrofes en un regio salón bien ordenado, acaecidos en tiempos antiquísimos en una patria lejana, la obra constituía el «patrimonio genético» moral de toda una aristocracia guerrera, constantemente ajustado y reajustado a fin de satisfacer las necesidades de cada ocasión.

En la Alemania del siglo IX se realizaron intentos similares de añadir al poder cristiano del presente la fantasmagórica tercera dimensión de un pasado épico. Con una meticulosidad típicamente *de haut en bas*, los patrocinadores carolingios de esta empresa reunieron las epopeyas de unos grupos diversos, que hasta entonces no habían mostrado el menor interés por nada de lo que pudieran tener en común, bajo el título único de relatos «germánicos». Francos, godos y sajones se habían jactado de tener unos linajes análogos. No pensaban, sin embargo, que pudieran estar emparentados. En realidad, los francos preferían pensar que eran de ascendencia troyana, y no germánica. Ahora, en cambio, cualquier texto recitado en la *lingua thiotisca*, en alemán, era considerado el «pasado común aprovechable» de una aristocracia imperial que había logrado dominar Europa desde el estuario del Rin hasta Hungría.[12]

El «descubrimiento de Alemania» por parte de los carolingios no se limitó a la lengua vernácula. Se produjo también en el ámbito del latín, a través de las decisiones tomadas en los *scriptoria* de los monasterios fundados por san Bonifacio y los establecidos posteriormente en Sajonia, tras la paulatina y sangrienta absorción de esta región por Carlomagno. Por poner un ejemplo, las *Historias* de Amiano Marcelino, escritas hacia el año 395, contienen una descripción singularmente viva y detallada de las guerras libradas en la frontera

del Rin y del Danubio durante el siglo IV. Se cuentan en ellas la repentina aparición de los hunos y la catastrófica derrota del emperador Valente en Adrianópolis en 378. Se han conservado en un solo manuscrito, copiado en el siglo IX en Fulda, el monasterio fundado por san Bonifacio. Si no hubiera sido por esta decisión tomada en un monasterio alemán de dedicar los esfuerzos habitualmente volcados en copiar la «Ley cristiana» a la tarea de preservar la obra de un militar pagano del siglo IV, por la sencilla razón de que daba muchas noticias en torno al universo germánico de su tiempo, prácticamente no sabríamos hoy nada de los primeros estadios de lo que suelen llamarse las «invasiones bárbaras». Capítulos enteros de la presente obra ni siquiera habrían podido escribirse.

Del mismo modo, la famosa obra de Tácito titulada *Germania* volvió a utilizarse, por vez primera al cabo de trescientos años, en el prólogo de un libro en el que se recogían una serie de milagros relacionados con el traslado de las reliquias de un santo desde Roma a Wildeshausen, en Sajonia. El fundador de Wildeshausen, Waldberto, era ni más ni menos que el nieto del gran Widukindo, el obstinado caudillo de la resistencia pagana frente a Carlomagno. En la actualidad, cómodamente instalado en su territorio natal como abad del monasterio que él mismo había fundado —con la condición adicional de que sólo pudieran sucederle en el cargo miembros de su familia—, Waldberto no estaba más dispuesto, de lo que pudieran haberlo estado los irlandeses en otro tiempo, a creer que el cristianismo había supuesto una ruptura con el noble pasado de su tribu. Sencillamente había añadido un poco más de lustre a una superioridad natural preexistente. Citando las palabras del Prólogo aludido,

> los antiguos sajones insistieron en preservar muchas de sus costumbres más eficaces y sus elevados criterios morales, en lo tocante a la ley natural. Semejante modo de vida habría ganado a este pueblo para la verdadera bendición del cielo, si no hubiera adolecido del desconocimiento del Creador.[13]

Al tener que enfrentarse a un pasado que no había perdido nada de su solemnidad, el clero favoreció una solución consistente en considerarlo, por vez primera, sencillamente pasado. Al dejar de ser un dios, Wotan quedaba condenado a la historia. Era una criatura sublime, pero, eso sí, sometida al tiempo de los hombres, mantenida a distancia del presente. El mundo de los dioses había dejado de existir, en realidad, ante el presente, como un depósito inmediatamente accesible de energía sobrehumana, que podía explotarse con suma facilidad a través de los sacrificios, los conjuros y el poderoso efecto de algún licor fuerte: el dulce hidromiel de la memoria del poeta. Los dioses fueron domesticados por el clero y convertidos en los imponentes personajes de un *ancien régime* desaparecido hacía mucho tiempo.

No resultaba fácil mantener de ese modo a los dioses a salvo en el pasado. Hasta los tiempos de san Francisco y la catedral de Chartres, Odín —el Wotan de los nórdicos— siguió más presente en Islandia y Noruega de lo que nunca habría podido esperar ningún rey del pasado. «Héroe cultural» y poderoso ideal

del yo, Odín se manifestaría con extrema facilidad ante el pueblo e incluso en medio del pueblo. Así lo demuestra un pequeño detalle, sumamente significativo. El padre del gran compilador de sagas, Snorri Sturluson (1179-1241), fue Sturla, el astuto sacerdote cristiano de Hvamm, en el fiordo de Breida, situado en la costa occidental de Islandia. En el transcurso de una querella jurídica, en la que Sturla hizo gala de sus mañas para salir victorioso, la esposa de su adversario intentó saltarle un ojo hiriéndole con un cuchillo: « "¿Por qué no iba a hacer que te parecieras a él [a Odín el Tuerto], pues es a quien más quisieras parecerte?" ».[14]

Cuando el propio Snorri escribió la saga sobre la violenta imposición del cristianismo en los fiordos de la comarca de Trondheim por parte de Olaf Tryggvason, tuvo buen cuidado de señalar que Odín se apareció al rey como guardián omnipresente del pasado de Noruega. Una noche, mientras Olaf descansaba en el promontorio de Ogvaldsness,

> un anciano de sabias palabras se presentó ante él. Llevaba una capucha que le ocultaba el rostro y era tuerto. Tenía cosas que decir de todos los países ... El rey halló su conversación muy placentera. [El extranjero sabía, por ejemplo, todo lo que había que saber sobre Ogvald, el rey cuyo antiquísimo túmulo funerario daba nombre al lugar.] Le contó al rey aquellos cuentos y muchos otros sobre los antiguos reyes y otras historias de tiempos pretéritos.

Tan fascinado estaba el rey Olaf que su obispo a duras penas pudo convencerlo de que se fuera a acostar. A la mañana siguiente, cuando el extranjero ya había desaparecido, comprendió Olaf que aquel momento de embeleso ante el pasado había sido provocado por Odín, «el dios que los paganos habían adorado durante tanto tiempo».[15]

En una cultura mayoritariamente iletrada, las palabras evocadas del pasado resultaban tan peligrosas como los sacrificios. Cabía esperar que los sajones conversos renunciaran no sólo a las «obras», sino también a las «palabras» de Wotan, Thunor y Saxnote. Las palabras que no habían sido domesticadas por los modelos cristianos podían atraer de nuevo al presente ciertos poderes que no se consideraban inexistentes, sino simplemente relegados por los cristianos al pasado. Nosotros apenas podemos vislumbrar el poderoso efecto que podían tener esas palabras. Cuando el hambre asoló los asentamientos establecidos en Groenlandia, la profetisa Thorbjorg solicitó el concurso de una ayudante para que recitara, en el momento oportuno, el conjuro «que encierra al espíritu». Gudrid lo había aprendido en Islandia, donde se lo había enseñado su nodriza:

> «Pero es este un tipo de saber y de procedimientos en el que, a mi juicio, no puedo ayudarte ... pues soy cristiana.»
>
> «Pudiera ser, no obstante, [le recordó Thorbjorg] que resultaras de ayuda al pueblo en este trance.»
>
> [Y así] Gudrid recitó el encanto de un modo tan hermoso que ninguno de los presentes pudo decir que había escuchado el encantamiento recitado por una voz más amable.[16]

No es de extrañar, a la vista de unas alternativas tan numerosas y atractivas, que los autores de los *Penitenciales* auguraran con sabias palabras cristianas el buen éxito de aquellos que se disponían a realizar alguna tarea importante, como, por ejemplo, la recolección de hierbas curativas.[17] Si el pasado debía ser traído hasta el presente, tenía que ser un pasado relacionado con los inicios del período cristiano, en el que fueran personajes cristianos, y no Wotan o Baldur, los que habitaran los bosques de Alemania. Tales eran los conjuros que los clérigos estaban dispuestos a escribir en altoalemán, en beneficio suyo y de sus clientes:

> Cristo nació antes de que existieran el lobo y el ladrón, y san Martín era pastor de Cristo. Que Cristo y san Martín velen por esos perros, para que ningún lobo ni ninguna loba les hagan daño, sea cual sea el bosque, el camino o el soto por el que se adentren.[18]

El cura de una posesión de la Inglaterra sajona subsanaba la infertilidad de un campo diciendo misa sobre cuatro montones de hierba arrancados de sus cuatro esquinas. Devolvía la vida al suelo exhausto mediante un ritual cristiano cargado de reminiscencias de la creación del jardín del Edén por Dios:

> Tírese entonces del arado y al abrir el primer surco, dígase:
> ¡Sé salva, tierra, madre de los mortales! ¡Queda encinta en el abrazo de Dios, llena de alimentos para los mortales![19]

Del mismo modo que si el pasado no era cristiano debía ser mantenido fuera del alcance de la mano, es decir, en el pasado, cabía esperar también que el presente cristiano se hallara cercado de seres de tiempos pretéritos, siempre y cuando fueran mantenidos a raya. El modelo mediterráneo de lo demónico, tan habitual en la Iglesia primitiva, había llenado el ambiente de espíritus sutiles. Eran los últimos, los menos fiables representantes, estremecedores y fanfarrones, de toda una cadena de criaturas que, siguiendo una trayectoria ascendente, irían desde el hombre terrenal, pasando por la luna, hasta el etéreo esplendor de las estrellas. Se trataba de un modelo vertical, enraizado en una concepción muy peculiar del cosmos. El modelo que encontramos en el norte, por el contrario, es de tipo más bien horizontal, según un esquema de la sociedad humana rodeada, por todas partes, por las asechanzas de lo salvaje. El «mundo intermedio» se hallaba en permanente contacto con sus vecinos, los habitantes unas veces terribles y otras seductores, del «mundo exterior».

En Irlanda, por ejemplo, lo humano y lo no humano ocupaban círculos concéntricos. En ese esquema del mundo cabían innumerables categorías de seres. La vida humana sedentaria o civilizada ocupaba el centro: en medio de ella estaban los animales domésticos y, en sus márgenes, acechaban las sombrías figuras de los lobos. Del mismo modo, los monjes se hallaban circundados de seglares dóciles, penitentes, que, a su vez, se hallaban rodeados por espantosas bandas de proscritos y bandoleros; y Corotico, tras ser maldecido por

san Patricio, salió de repente corriendo como un zorro a refugiarse en el monte, en las tierras incultas a las que correspondía su fiero corazón.[20] La tierra civilizada sufría el asedio de toda una población alternativa, la del «Otro Lado», el reino de las hadas de épocas posteriores, igual que había sufrido el asedio de sus antepasados. Dentro de los grandes túmulos que jalonaban el paisaje irlandés, los antiguos héroes de la isla habían sido encerrados para siempre en un pasado que nada sabía de la esperanza salvadora ni de la tristeza penitencial de la época. Por supuesto podían ser visitados. Efectivamente, sería junto a la tumba rupestre de Fergus mac Roich, en Connacht, donde se perdería entre la niebla el sabio que intentaba descubrir la versión íntegra del *Táin*, el cuento de los robos de ganado de Cooley; permanecería perdido tres días y tres noches, y durante ese tiempo el propio Fergus le contaría «en medio de su fiera majestad, la cabeza coronada de cabellos castaños, cubierto por un manto verde, ... y blandiendo su espada de empuñadura de oro, la versión íntegra y auténtica del relato».[21]

Naturalmente, todo esto lo sabemos porque un clérigo irlandés se encargó de fijar la obra por escrito. Su actitud ante ella era ambigua, o cuando menos pensaba que así debía parecer. En el colofón en antiguo irlandés a la versión original del texto, no dudaba en presentarse como encargado de transmitir el pasado: «Toda una bendición para aquellos que memoricen fielmente el *Táin* tal como está escrito aquí y no le añadan ni una sola palabra». En la versión latina adoptaba un tono más distante:

> Pero yo, que he escrito esta historia o, mejor dicho, esta fábula, no doy ningún crédito a los diversos incidentes relatados en ella. Pues contiene muchas cosas que son meros engaños de los demonios, mientras que otras son divagaciones de la fantasía poética; algunas son probables, pero otras improbables; otras, en cambio, sólo buscan el entretenimiento de los mentecatos.[22]

Pero nada tenían de ficticio ni de ilusorio las criaturas del mundo salvaje que acechaban a la raza humana en la Inglaterra sajona, en Alemania y Escandinavia. Su existencia se nutría de los paisajes inhumanos que constituían su ámbito más adecuado: monstruos de las fantasmales marismas de Gran Bretaña, comitivas de dioses destronados cabalgando por los bosques de Sajonia, *trolls* de los campos de lava y los glaciares de Islandia. Grendel, el monstruo eliminado por Beowulfo, era real, lo mismo que su madre. Ambos habían sido vistos y eran «gigantescos fantasmas de los pantanos, merodeando por los brezales, intrusos desconocidos ... criaturas deformes que andan por las sendas que siguen los proscritos».[23]

Eran los primigenios fuera de la ley, los amenazadores antagonistas, perfectamente concretos, de los grandes héroes humanos, a quienes se consideraba capaces de mantenerlos a raya en un pasado remoto. Hygelac, rey marino mencionado en el *Beowulfo*, era tan grande que desde los doce años de edad no había caballo que pudiera cargar con él:

> Sus huesos se conservan en una isla del Rin, allá donde desemboca en el mar, y los enseñan como si de un milagro se tratara a los que vienen de lejos a visitarlos.[24]

Incluidos en el *Libro de los monstruos*, obra latina que se recrea asimismo en describir las maravillas de la India que, según se creía, habían sido mostradas a Alejandro Magno por su tutor, el sabio filósofo Aristóteles, el enorme Hygelac y, por consiguiente, también el siniestro Grendel no eran criaturas nebulosas. Para los clérigos que cogieron la pluma entre sus dedos para consignar su existencia por escrito constituían un elemento incuestionable de la topografía de Europa.

Se trataba de una topografía moral que podía encajar con relativa facilidad dentro de un nítido esquema cristiano del mundo. El linaje de Grendel se remontaba no ya a los respetables dioses del mundo antiguo, como los de los reyes sajones cristianos, sino al primer proscrito del Antiguo Testamento, Caín, el asesino de su hermano.[25] Aquel tipo de monstruos eran una prolongación en el presente de un pasado cuyo modelo básico, descubierto por los clérigos en el Antiguo Testamento, contraponía siempre los seres humanos, sometidos a las limitaciones impuestas a los hombres en lo tocante al orgullo y la violencia, a la imperecedera raza de los gigantes, criaturas extrañas y amenazadoras, tiránica encarnación del poder y la ambición no limitadas por las leyes del hombre.

Deberíamos analizar la aparición del cristianismo en muchas zonas de la Europa occidental en el marco de este paisaje imaginario en concreto. Y no era un esquema que correspondiera exclusivamente a esta parte del mundo. Al contemplar las tormentas que azotaban la superficie del lago Van, Ananías de Shirak comentaba que mucha gente creía que eran provocadas por la lucha sostenida por un héroe primitivo para expulsar del lago a los dragones que acechaban en sus profundidades.[26] En toda Armenia, los herreros comenzaban la semana golpeando sus yunques para reforzar las cadenas que mantenían atado al gigante Artavazd en su prisión de las montañas.[27] Pero era un modelo que suponía una neta división entre el centro y la periferia, entre la vida sedentaria y una ruidosa población de proscritos que existían, sí, pero estaban fuera de lugar. Dicho esquema era el que sustentaba la pretensión del cristianismo de ocupar el centro, de defender la vida civilizada.

Contemplada desde esta perspectiva, la instauración de la Iglesia vino simplemente a completar un proceso que quizá caracterizara la transformación religiosa de Europa desde el neolítico, a medida que los diversos grupos y rituales fueron acumulándose, capa tras capa, en torno a unas sociedades cada vez más complejas, dotadas de unas líneas divisorias cada vez más nítidas entre los que pertenecían al grupo y los que no. El mundo del orden; el mundo de la civilización humana en nítido contraste con el salvaje; el mundo identificado en la épica aristocrática con las brillantes moradas de los jefes y, a un nivel más modesto, con los campos cultivados, los animales domésticos e incluso —y este es el ejemplo más curioso de alcance máximo del control ejercido por el

hombre— el previsible regreso de los enjambres de abejas a las colmenas del apicultor: todo esto se consideraba ahora que estaba bajo la protección de Cristo.[28] Los ritos cristianos sostenían aquel mundo. Y los reyes cristianos eran los encargados de regirlo.

Después de casi un milenio, los términos «cristiandad» y permanencia casi habían llegado a confundirse, incluso en las inseguras riberas del Atlántico Norte. La idea de cristiandad era ahora un concepto que comportaba, además, el rasgo de la perpetuidad. Los tiempos habían cambiado. En el año 95, Tito Praxias, un frigio oriundo del extremo occidental de Asia Menor, dejaba en su testamento una manda para asegurarse de que su memoria perdurara en su ciudad natal: todos los años debían depositarse sobre su tumba guirnaldas de rosas y los consejeros municipales debían reunirse para celebrar un banquete conmemorativo. Tales disposiciones debían permanecer en vigor «durante tanto tiempo como siga en pie el dominio de los romanos».[29]

Hacia 871-889, un noble de Kent, el conde Alfredo, dejó doscientos peniques en limosnas a la iglesia de Canterbury, que debían ser gastados en misas por su alma, «mientras dure el bautismo y la tierra siga dando dinero».[30]

Es muy largo el camino que hemos recorrido, en el tiempo y en el espacio, desde la Edesa de Bardaisán. Y sin embargo, en muchas regiones seguimos viendo un mundo que mantenía una continuidad con su pasado. Gracias a las campañas de los emperadores iconoclastas del siglo VIII, la Frigia de Tito Praxias, pese a las numerosas transformaciones sufridas, había continuado bajo «el dominio de los romanos». En Bizancio, cristianismo e imperio llevaban coexistiendo desde hacía más de quinientos años.

Este hecho se puso de manifiesto en gran medida durante la segunda mitad del siglo IX. Al no verse ya acorralado por las incursiones musulmanas y sentir más seguro el control que detentaba sobre las llanuras costeras de la península balcánica, el Imperio bizantino estaba dispuesto a expandirse una vez más y hacer notar su presencia en las estepas del sur de Rusia y en el curso medio del Danubio, donde el nuevo principado eslavo de Moravia se había desarrollado en el hueco dejado tras la derrota de los ávaros a manos de Carlomagno. Las elites bizantinas que habían celebrado el «Triunfo de la Ortodoxia» y sus sucesores eran bien conscientes de que gozaban de una nueva prosperidad y sabían que habían recuperado la superioridad cultural a la que, en su calidad de cristianos ortodoxos y herederos directos de la sabiduría griega, se sentían con derecho. En aquella elite surgió una curiosa pareja de hermanos misioneros, Constantino (826/827-869) y Metodio (815-885). Nacidos en Tesalónica, pertenecían a una familia de funcionarios imperiales que ya tenía conocimiento del mundo eslavo del valle del Vardar. Según la práctica habitual entre los bizantinos, ambos hermanos habían aprendido todos los saberes y también todos los deberes de los altos funcionarios y diplomáticos imperiales, incluso tras adoptar la vida de clérigo y de monje respectivamente. No tenían la menor duda de la superioridad del Imperio al que servían. Estaban dispuestos a recorrer largas distancias por orden del emperador y a ejercer como representantes de su religión ante las naciones bárbaras. En 860-861 Constantino se encontraba

en el extremo oriental de las estepas del sur de Rusia, exponiendo lo que era la fe de los cristianos ante el jan de los jazares, en el curso de un debate a tres bandas con judíos y musulmanes: «Nuestro imperio es el de Cristo y, como dijo el profeta, *el Dios de los cielos establecerá un reino que no será nunca destruido*».[31] Al jan no le impresionaron mucho sus argumentos. Los jazares optaron finalmente por el judaísmo, que les permitía permanecer a una distancia prudencial de los dos grandes imperios situados al sur de su territorio, la Bizancio cristiana y el califato islámico.

Otros, por el contrario, necesitaban mantenerse en contacto con la gloria de ese imperio. En 863, el príncipe Rastislav de Moravia escribió una carta al emperador de Bizancio solicitando maestros de doctrina cristiana. Lo que estaba en tela de juicio en Bizancio era si la ruta danubiana, reabierta recientemente, que desde Passau y Salzburgo, atravesando la moderna Hungría y el extenso imperio de los búlgaros, conducía hasta Constantinopla, iba a caer o no bajo el dominio imperial a través de una cadena de reinos cristianos provistos de los clérigos bizantinos necesarios. Lo que deseaba asegurarse Rastislav era que, si el cristianismo debía consolidarse en Moravia, su principado no fuera considerado una «frontera abierta» más, que se encargaran de cerrar los obispos francos, el de Salzburgo o el de Passau, en interés del imperio cristiano de los francos, como hiciera siglo y medio antes san Bonifacio en la Alemania central. Una Iglesia organizada desde la remota Bizancio le habría dado, en cambio, la independencia que necesitaba.

Como hábiles diplomáticos que eran, en una época caracterizada por los contactos culturales acelerados entre Bizancio y sus vecinos, entre ellos la traducción de numerosos textos griegos al árabe, Constantino y Metodio no dudaron en elaborar un alfabeto que proporcionara a Rastislav lo que el clero franco no estaba dispuesto a proporcionarle: toda una liturgia eslava y una serie de lecturas evangélicas traducidas del griego. El primer tipo de escritura que utilizaron, la glagolítica, era bastante misteriosa, como correspondía a unos individuos acostumbrados a realizar misiones diplomáticas. Tardaría algún tiempo en aparecer un alfabeto eslavo más sencillo, directamente modelado sobre el griego y denominado «cirílico», por el nombre que adoptó Constantino al hacerse monje poco antes de su muerte, como era habitual entre los bizantinos. Los dos hermanos llevaron hasta los confines del Imperio carolingio un microcosmos de todo lo que constituía lo más sagrado de Bizancio, trasladado al lenguaje de otro pueblo «bárbaro». La traducción que realizaron de un código de leyes del Imperio bizantino proporcionó, además, a Rastislav la posibilidad de presidir los tribunales de justicia como un lejano reflejo especular del propio emperador.[32]

La misión de Constantino y Metodio en Moravia constituyó desde sus primeros momentos una aventura quijotesca. Efectivamente no duraría mucho. Como no podía ser menos, los dos hermanos bizantinos se hicieron blanco del odio de sus rivales francos, por lo que consideraban una intrusión religiosa. Pero en realidad eran un recordatorio momentáneo, en una época en la que

no estaba ni mucho menos seguro qué potencia iba a predominar en las regiones danubianas, de un estilo muy distinto de imperio cristiano y también de una práctica misionera distinta de aquella a la que estaba acostumbrado el clero carolingio. Se trataba de un estilo que seguiría siendo eficaz en todas las regiones por las que había caminos que aún conducían a la nueva Roma. Cuando un siglo más tarde, en 987, los representantes de los *rus'* llegaron al sur de Kiev buscando una forma apropiada de cristianismo, la encontraron en Bizancio:

> Los griegos nos hicieron entrar en los edificios en los que veneran a su Dios y por un momento no supimos si estábamos en el cielo o en la tierra. Pues en la tierra no hay tanto esplendor ni tanta hermosura, y nos resulta muy difícil describirla. Lo único que sabemos es que Dios habita allí entre los hombres, y su liturgia es mucho más bella que las ceremonias de otros pueblos. Verdaderamente nos resulta imposible olvidar tanta hermosura.[33]

Lo cierto es que Bizancio se consideraba una isla de orden providencialmente conservada por Dios en medio de tanto desbarajuste bárbaro. Los bizantinos creían que el cielo se reflejaba sobre la tierra en la plácida superficie de su cuidadosa liturgia, que todos los creyentes ortodoxos imitaban. La liturgia formaba un puente dorado que elevaba hasta el cielo las lenguas del clero y de los seglares de las Iglesias griega, siríaca, armenia y, desde los tiempos de Constantino y Metodio, también eslava. Análogamente, la misma madera policromada de las imágenes se elevaba de forma parecida hasta el cielo, debido a un difuso sentido de lo sagrado. Los iconos poseían la facultad de hacer a los personajes santos descender de la corte celestial hasta la tierra, de un modo que los cristianos latinos como Teodulfo de Orleans condenaban por considerarlo toda una negación de la otredad fundamental de las cosas sagradas.

La armonía que cabía esperar de los que en la Iglesia llegaban a las proximidades del cielo quedaba de manifiesto en la ordenada conducta de los fieles ortodoxos. A los búlgaros que en 864 acudieron a Constantinopla deseosos de descubrir el cristianismo por los mismos años en que Constantino y Metodio desarrollaban sus actividades en Moravia, los bizantinos a los que preguntaron les dijeron sin ambages que, si querían participar de su liturgia, debían sacrificar sus calzones y sus turbantes, típicos del Asia Central.

Por humildes que fueran, los búlgaros, al igual que todos los demás creyentes ortodoxos, recibieron el privilegio de entrar en la corte celestial. Para ello lo único que tenían que hacer era vestirse del modo adecuado. La corte celestial seguía siendo una corte «romana». Convertirse en un reino ortodoxo significaba convertirse en un microcosmos de Bizancio; hasta el punto de que en el nártex de la catedral de Santa Sofía de Kiev aparece representado el Hipódromo de Constantinopla en un fresco del siglo XI, en el que se pretende reflejar la majestad imperial que aún podía observarse junto al corazón de la cristiandad oriental.

Consultados por los búlgaros en 866 sobre el delicado tema de sus calzones, el papa de Roma, Nicolás I (858-867), y sus consejeros contestaron, por el contrario, que preocuparse por aquellas nimiedades estaba totalmente fuera de lugar. En opinión del papa, las costumbres étnicas locales eran irrelevantes en materia de culto. En su dictamen, Nicolás hacía gala de una astuta tolerancia y, al mismo tiempo, de cierta indiferencia basada en el desprecio. Los diversos tipos de vestimenta étnica, que proliferaban en la Europa occidental, donde los pantalones eran una cuestión de honra en el norte, aunque no así en Roma, formaban parte del mundo profano. En ningún momento cabía esperar que fueran un reflejo del cielo. Lo mejor era no hacer demasiado hincapié en estas cuestiones, pues se hallaban fuera del campo de acción, claramente delimitado, de lo sagrado.[34]

En Occidente, se dejó a los seglares seguir con sus costumbres profanas. De hecho se les permitió convertirse en una casta especial. Un determinado pasado cristiano había logrado conservar gran parte de su peso en Bizancio, y con él cierto sentido de la unidad del «pueblo de los bautizados» sin más calificativos, de los que estaban impregnados de la misericordia de Dios, entre los cuales no existía ningún grupo que pudiera reclamar un monopolio absoluto de lo sagrado, sino que cada uno de ellos podía manifestar en un momento dado sus pretensiones de superioridad. Dicho sentido no había desaparecido del todo en Occidente, aunque se había debilitado mucho. Particularmente en la Europa del norte, el laicado se parecía mucho a la casta de los guerreros que rodeaban a los brahmanes de la India. Tenían su propio lugar, honrado, pero separado, dentro de una jerarquía social ordenada en relación a lo sagrado. Poseían sus propias tradiciones, a menudo escritas en su propia lengua. Esas tradiciones eran toleradas e incluso fomentadas por ciertos elementos del clero. Formaban parte del rotundo ámbito de lo profano que constituía el complemento imprescindible de lo sagrado. Había una cultura profana, profundamente enraizada en el pasado no cristiano, que sustentaba la ley, el poder y el trabajo de la tierra. Dicha cultura era fundamental para la riqueza y la seguridad del clero, que la consideraba indiscutiblemente subordinada a él.

El clero era el único que controlaba lo sagrado. Administraba los sacramentos. Los elementos más cultivados del mismo eran los únicos que tenían acceso a bibliotecas bien surtidas y al estudio de la lengua latina. Se consideraban los «rectores» del mundo profano. Se basaban para ello en la tradición de la *Regula pastoralis* de san Gregorio Magno, que hacía hincapié, con singular energía, en el uso responsable y exquisitamente calculado del poder espiritual.

Hombres como Bonifacio, Teodulfo o Agobardo, educados en san Gregorio y encargados de gobernar el primer imperio que había habido en Occidente desde la época de los romanos, eran los representantes de una nueva elite gestora. Se sentían cada vez más seguros de poder abarcar y guiar a todo el mundo profano. Sencillamente ya no se oponían a él, en dramáticas ocasiones de enfrentamiento, maldiciéndolo y bendiciéndolo.

Como si de la palanca de Arquímedes se tratara, desde la superioridad que les daba su conocimiento de la Ley cristiana, reclamaban el derecho a mover la

oscura masa de un mundo que ya no era pagano, pero que seguía siendo profundamente profano —es decir, el mundo del «laicado» cristiano— en la dirección más provechosa para su salvación. Si habían de lograrlo o no, durante cuánto tiempo iban a hacerlo y en qué términos, constituye un tema que más vale dejar para otro volumen de esta misma colección.

Mapas y cronología



1. Europa central y sus proximidades, 450-1000.



2. Galia, Italia, España y el Norte de África, 200-700.



3. Las islas Británicas.

Malia Pereščepina
Karabalghasun
UIGURES
Tesalónica
Adrianópolis
Constantinopla
Calcedonia
Sardes
Éfeso
FRIGIA
Yébel
Sem'an
Antioquía
Edesa
Erzerum
Mren
'Amida
Nisibis
ARMENIA
MESOPOTAMIA
R. Tigris
Kerkuk
Bagdad
Ctesifón
Kufa
Hira
R. Éufrates
Basora
Montes Zagros
SIRIA
Dura Europos
Damasco
Jerusalén
Maiouma
Gaza
Alejandría
Pelusium
Fustat
Fayum
EGIPTO
Sohag
HIYAZ
Medina
La Meca
Najran
YEMEN
AXUM
Samarcanda
Semirechye
Panjikent
Merv
SOGHDIA
OASIS DE TURFÁN
TARIM BASIN
Hsian-fu
KERALA

4. La cristiandad de Oriente.

Cronología

Imperio romano

238-270+	Crisis del Imperio romano
258	Ejecución de san Cipriano en Cartago
284-305	Diocleciano
303	Gran Persecución
306-337	Constantino
312	Batalla de Puente Milvio
325	Concilio de Nicea
327	Fundación de Constantinopla
337-361	Constancio II

Imperio de Occidente, Galia

335-397	San Martín de Tours	
342-411	Melania la Mayor	
354-430	San Agustín de Hipona	
	387	Conversión
	395	Obispo de Hipona
	397	*Confesiones*
	413+	*La ciudad de Dios*
355-431	San Paulino de Nola	
360-435	Juan Casiano	
363-425	Sulpicio Severo	
	396	*Vida de san Martín*
400	San Honorato funda Lérins	
400-470	Hidacio	
406	Grandes incursiones en la Galia	
407-437	San Germán, obispo de Auxerre	
410	Saco de Roma	
413+	Controversia pelagiana	
415	Juan Casiano en Marsella	
	420	*Instituciones*
	426	*Conferencias*
416	Orosio, *Historia contra los paganos*	
418	Los visigodos se establecen en Burdeos	

429-439	Conquista de África por los vándalos	
430-449	San Hilario, obispo de Arles	
443	Los burgundios se establecen en Vienne	
451	Incursiones de Atila en la Galia	
455	Hidacio, *Crónica*	
460+	San Perpetuo, obispo de Tours	
430-480	Sidonio Apolinar	
	470	Obispo de Clermont-Ferrand
481-511	Clodoveo	
	486	En Soissons
490+	Ley Sálica	
	500+	Bautismo
502-542	San Cesáreo, obispo de Arles	
	512	*Regla* de Cesárea
506	Alarico II publica su *Breviario*	
	Concilio de Agde	
507	Batalla de Vouillé	
520-587	Radegunda	
	561	Fundación de la Santa Cruz de Poitiers
538-594	San Gregorio de Tours	
	573-594	Obispo de Tours
566-567	Venancio Fortunato llega a la Galia	
590-610	San Columbano en Luxeuil	
603-645	Burgundófara	
623-638	Dagoberto	
641-660	San Eligio (San Eloy), obispo de Noyon	
641-684	San Audoeno (Saint Ouen), obispo de Ruán	
658	Muerte de santa Gertrudis de Nivelles	
670	Aparición de las *sceattas* utilizadas como monedas	
679	*Visión de Baronto*	
680+	Predicación de san Amando a los vascos	
687-714	Pipino de Herstal, mayordomo del palacio	
690	San Wilibrordo llega a Francia	
698	San Wilibrordo funda Echternach	
714-741	Carlos Martel, mayordomo del palacio	
716	Wynfrith/san Bonifacio llega a Francia	
733	Batalla de Poitiers	
741-768	Pipino (III)	
	751	Ungido rey
743	*Índice de supersticiones* para el concilio de los francos	
745	Condena de Aldeberto y Clemente	
754	Llegada a Francia del papa Esteban: Pipino vuelve a ser ungido	
	Muerte de san Bonifacio	
768-814	Carlomagno	
774	Derrota de los lombardos	
778	Batalla de Roncesvalles	
782	Alcuino llega a la corte	
789	*Admonitio generalis*	
793	*Libri Carolini*	

796	Construcción del palacio de Aquisgrán
800	Carlomagno es proclamado «emperador» en Roma
802	Promulgación de las Leyes de Aquisgrán
813	Concilio de Tours
814-840	Ludovico Pío [Luis I el Piadoso]
817	Einhard, *Vida de Carlomagno*

Islas Británicas

406	Los ejércitos romanos abandonan Britania
420?-490	San Patricio
520+	San Gildas, *De la ruina de Britania*
522-597	San Columba
	565 Fundación de Iona
540+-615	San Columbano
558	Última fiesta de Tara
561	Batalla de Cúl Drebene
560-616	Etelberto, rey de Kent
570+	Los sajones toman Bath
597	San Agustín llega a Kent
600+	*Leyes* de Etelberto
	Aneirin, *Y Gododdin*
614-680	Hilda de Whitby
619	Llegada de san Paulino a Northumbria
628	Conversión de Edwin de Northumbria
628-690	Benito Biscop
	653 Primer viaje a Roma
628-704	Adomnán
630-687	San Cutberto
630	Cummiano escribe sobre la fecha de la Pascua
633	Muerte de Edwin
634-709	San Wilfrido
634-642	Oswald de Northumbria
635	Fundación de Lindisfarne
642-671	Oswy de Northumbria
650	Cogitoso, *Vida de santa Brígida*
658-739	San Wilibrordo
664	Concilio de Whitby
671-685	Egfrith de Northumbria
672-735	Beda el Venerable
	731 *Historia de la Iglesia* *[Historia ecclesiastica gentis Anglorum]*
674	Fundación de Wearmouth
675-714	San Guthlac
675-754	Wynfrith/san Bonifacio
680/700	Muirchú, *Vida de san Patricio*
688/693	*Leyes* de Ine

697	*Cáin Adomnáin*: «Ley de los Inocentes»
700+	*Sueño del crucifijo*
	Elaboración del *Codex Amiatinus*
720	*Senchas Már*
750	*Libro de Kells*
757-796	Offa, rey de Mercia

Italia, España y la Europa central

434-453	Imperio de Atila
440-461	San León papa
454-482	San Severino en el Nórico
476	Destitución de Rómulo Augústulo
476-493	Odoacro domina Italia
480-524	Boecio
	524 *Consolación de la filosofía*
493-526	Teodorico domina Italia
495	Celebración de los Lupercales
511	Eugipio, *Vida de san Severino*
529	San Benito en Montecassino
	490-583 Casiodoro
	550 *Instituciones*
533-540	Justiniano reconquista Cartago, Roma y Ravena
547	Muerte de san Benito
560-636	San Isidoro de Sevilla
	636 *Etimologías*
568	Los lombardos invaden Italia
540-604	San Gregorio Magno
	579 En Constantinopla
	590-604 Pontificado
	593 *Regula pastoralis*
	594 *Diálogos*
589	Los visigodos abandonan el arrianismo y se convierten al catolicismo
698	Los árabes conquistan Cartago
711	Los árabes conquistan España
751	Los lombardos conquistan Ravena
755-756	Los francos invaden Italia
774	Carlomagno conquista el reino de los lombardos
778	Batalla de Roncesvalles

Europa central y Escandinavia

685-719	Radbodo, rey de los frisones
745-784	San Virgilio de Salzburgo
751	San Bonifacio funda Fulda
772	Carlomagno saquea Irminsul
782	Matanza de Verden

785	*Capitulario de Sajonia*
792	Guerra de los ávaros
826	Bautismo de Harald Klak
800-865	San Anscario
870+	Colonización de Islandia
950-986	Harald Diente Azul en Dinamarca
995-1000	Olaf Tryggvason en Noruega
1000	Conversión de Islandia
1122-1133	Ari Thorgilsson, *Libro de los islandeses*
1179-1242	Snorri Sturluson

IMPERIO ROMANO DE ORIENTE Y ORIENTE PRÓXIMO

154-c. 222	Bardaisán de Edesa	
224	Formación del Imperio sasánida	
216-277	Mani	
250-356	San Antonio, anacoreta egipcio	
	270	Salida al desierto
250-336	Arrio	
263-340	Eusebio de Cesarea	
298-330	Tirídates III, rey de Armenia	
296-373	San Atanasio de Alejandría	
325	Concilio de Nicea	
327	Fundación de Constantinopla	
350-428	Teodoro de Mopsuestia	
356	Aparece la *Vida de san Antonio*	
363	Derrota y muerte de Juliano	
376-395	Teodosio I	
378	Batalla de Adrianópolis	
385-466	Shenoute de Atripe	
391	Destrucción del Serapeion	
400+	Creación del alfabeto armenio	
396-459	San Simeón el Estilita	
408-450	Teodosio II	
412-444	San Cirilo de Alejandría	
428-431	Nestorio, patriarca de Constantinopla	
431	Concilio de Éfeso	
438	*Código de Teodosio*	
439-457	Yazdgart II, rey de Persia	
444-451	Dioscoro de Alejandría	
451	Concilio de Calcedonia	
451	Batalla de Avarair	
465-538	Severo de Antioquía	
470-547	San Barsanufio de Gaza	
	470+	P'awstos Buzanderan, *Historias épicas*
	470-496	Barsauma, obispo nestoriano de Nisibis
		Creación de la Academia Nestoriana de Nisibis
489	Clausura de la escuela de los persas de Edesa	

491-518	San Anastasio
500+	Ps.-Dionisio Areopagita
518-527	Justino
527-565	Justiniano
507-588	Juan de Éfeso
519-531	Ella Atsbeha, rey de Axum. Orígenes del *Kebra Nagast*
523	Mártires de Najran
529	Clausura de la Academia de Atenas
	Codex Justinianus
530-579	Cosroes II Anoshirwan, rey de Persia
532	Sublevación del *Níka*
533	*Digesto* e *Instituciones*
537	Conclusión de Santa Sofía
540-552	Mar Aba, patriarca nestoriano
540-628	Guerras entre Persia y el Imperio romano de Oriente
542-543	Inicio de la peste
542-578	Jacob Baradeo establece la Iglesia monofisita independiente
553	Condena de los *Tres Capítulos*
550+	Los eslavos penetran en los Balcanes
570-632	Mahoma
580+	Formación del imperio de los ávaros
591-628	Cosroes II Aparwez
610-641	Heraclio
610	Mahoma empieza a recibir el Corán
622	Hégira de Mahoma de La Meca a Medina
632	Muerte de Mahoma
634-650+	Los árabes conquistan Siria, Egipto y Persia
635-638	Los nestorianos en Hsian-fu
660	El Corán es fijado por escrito
665	Ananías de Shirak, *K'nnikon*
675-753/754	Juan Damasceno
680	Arculfo visita los Santos Lugares
685-705	Abd al-Malik
692	Cúpula de la Roca
699	El árabe sustituye al griego como lengua de la administración
717	Derrota de los musulmanes en Constantinopla
717-741	León III
726	Inicios de la iconoclasia
740-825	Teodoro abu Qurra
741-775	Constantino V
754	Concilio iconoclasta de Hieria
759-826	Teodoro de Studios
762	Fundación de Bagdad
762	Los uigures adoptan el maniqueísmo
780-823	Timoteo I, patriarca nestoriano
787	Concilio iconodulo de Nicea
788-803	Harun al-Rashid
802-814	Krum, jan de los búlgaros
810-893	Focio

815-843	«Segunda Iconoclasia»
818/820	Nicéforo, *Antirrheticus*
820	Inscripción uigur de Karabalghasun
840+	Traducciones del griego al árabe
843	«Triunfo de la Ortodoxia»
863	Constantino y Metodio en Moravia
864	Conversión de los búlgaros
873	Muerte de Hunayn ibn Ishaq
987	Conversión de Kiev

Notas

Capítulo uno (pp. 15-26)

1. Bardaisán, *Libro de las leyes de los países*, 583-589 y 607; trad. ingl. de H. J. W. Drijvers, *Book of the Laws and Countries*, Assen, 1965, pp. 41-53 y 59-61.
2. A. V. Paykova, «The Syrian Ostracon from Panjikent», *Le Mouséon*, 92 (1979), pp. 159-169; E. C. R. Armstrong y R. A. S. Macalister, «Wooden book found near Springmount Bog, Co. Antrim», *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 50 (1920), pp. 160-166.
3. San Bonifacio, *Carta 26 [35]*; trad. ingl. de E. Emerton, *Letter*, Nueva York, 1976, p. 65.
4. Tomás de Marga, *El libro de los gobernantes*, 5.4; trad. ingl. de E. A. Wallis Budge, *The Book of Governors*, Londres, 1893, p. 480.
5. G. Schlegel, *Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara Balgassun*, Helsinki, 1896, pp. 57-61.
6. Bardaisán, *Libro de las leyes*, 595, p. 51.
7. Teofilacto Simocatta, *Historias*, 4.11.2-3; trad. ingl. de M. y M. Whitby, *Histories*, Oxford, 1986, p. 117.
8. Fausto el Bardo, 3.7; trad. ingl. de N. Garsoian, *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand*, Cambridge, Mass., 1989, p. 73.
9. Galeno, *De sanitate tuenda*, 1.10, ed. C. G. Kühn, *Galeni opera* VI, Leipzig, 1825, p. 51.
10. *Sanhedrin*, 98b; trad. ingl. de I. Epstein, *Babylonian Talmud*, Londres, 1935, p. 666.

Capítulo dos (pp. 27-39)

1. *Pap. Oxi.*, 2782, *Oxyrhynchus Papyri*, 26, Londres, 1970, p. 79.
2. *Collatio legum romanarum et mosaicarum*, 15.3; trad. ingl. de M. Dodgeon y S. N. C. Lieu en *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (A.D. 226-362)*, Londres, 1991, p. 135.
3. Eusebio, *Vida de Constantino*, 4.10; trad. ingl. de E. C. Robinson, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1, reimpr. Grand Rapids, 1979, p. 443.
4. *Didascalia apostolorum*, 12 [2.57]; trad. ingl. de R. H. Connolly, Oxford, 1929, p. 119.
5. *Ibid.*, 19 [5.1], p. 161.
6. Eusebio, *Historia eclesiástica*, 8.7.4; trad. ingl. de A. C. McGiffert, en *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1, p. 329, y G. A. Williamson, Penguin, Harmondsworth, 1965, p. 336.
7. Lactancio, *Instituciones divinas*, 3.26; trad. ingl. de M. F. McDonald, *Fathers of the Church*, 49, Washington, D.C., 1964, p. 234 (hay trad. cast., libros I-VII, Gredos, Madrid, 1990).
8. Tertuliano, *Sobre la pureza*, 13; trad. ingl. de W. Le Saint, *Ancient Christian Writers*, 28, Londres, 1959, pp. 86-87.
9. *Didascalia apostolorum*, 2 [2.16], pp. 52-53.
10. *Didaché*, I, 6. trad. cast. de D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1985[5].
11. Baba Bathra 9a; trad. ingl. de I. Epstein, *Babylonian Talmud*, 11, p. 42.
12. Lactancio, *Instituciones divinas*, 6.11, p. 423.

Capítulo tres (pp. 40-55)

1. Isidoro de Pelusio, *Carta* 1.270, *Patrologia Graeca*, LXXVIII, 344A.
2. Véase la obra recientemente descubierta que lleva por título *Sermón de Maguncia*, 61.25, ed. F. Dolbeau, «Nouveaux sermons de Saint Augustine pour la conversion des païens et des donatistes», *Revue des études augustiniennes*, 37 (1991), pp. 37-78, en p. 76.
3. *Codex Theodosianus*, 9.16.2; trad. ingl. de C. Pharr, Princeton, NJ, 1952, p. 237.
4. Orosio, *Historia contra los paganos*, prefacio; trad. ingl. de I. W. Raymond, Nueva York, 1936, p. 30.
5. *Codex Theodosianus*, 15.5.5, p. 433.
6. R. S. O. Tomlin, «The Curse Tablets», *The Temple of Sulis Minerva at Bath*, 2, ed. B. Cunliffe, Oxford, 1988², pp. 232-234.
7. San Agustín, *Ennarratio I in Psalm. XXXIV*, 7; trad. ingl. de S. Hebgin y F. Corrigan, *Ancient Christian Writers*, 30, Londres, 1961, pp. 193-194 (hay trad. cast.: *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, BAC, Madrid, 1946-1988, 41 vols.).
8. Egeria, *Peregrinación*, 25.8; trad. ingl. de J. Wilkinson, Londres, 1971, p. 127.
9. K. S. Painter, *The Water Newton Early Christian Silver*, Londres, 1977.
10. San Atanasio, *Apología ante Constancio*, 30.41, *A Library of Fathers*, Oxford, 1873, p. 180.
11. M. Tardieu, *Studia Iranica*, 17 (1988), pp. 153-182.
12. *The Cologne Mani-Codex*; trad. ingl. de R. Cameron y A. J. Dewey, Missoula, Montana, 1979.
13. San Agustín, *Confesiones*, 8.6.15 y 8.19.
14. La *Vida de san Martín*, las *Cartas* y los *Diálogos* de Sulpicio Severo están traducidos al inglés por F. R. Hoare, *The Western Fathers*, Nueva York, 1954, pp. 3-144, y por A. Roberts, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 13, reimpr. Grand Rapids, Michigan, 1975, pp. 3-122.
15. Paulino, *Cartas*, 29.12; trad. ingl. de P. G. Walsh, *Ancient Christian Writers*, 36, Nueva York, 1966, p. 115.
16. M. M. Mundell y A. Bennett, *The Sevso Treasure, Journal of Roman Archaeology: Supplementary Volume*, 12, Ann Arbor, Michigan (1994), pp. 55-97.
17. M. Meslin, *La fête des Kalendes de Janvier dans l'empire romain*, Bruselas, 1970.
18. San Agustín, *Sermón de Maguncia*, 62, ed. F. Dolbeau, «Nouveaux sermons IV», *Recherches augustiniennes*, 26 (1992), pp. 69-141.
19. H. R. Idris, «Fêtes chrétiennes en Ifriqiya à l'époque ziride», *Revue africaine*, 98 (1954), pp. 261-276.
20. Paulino, en Ausonio, *Epístolas*, XXXI.63; trad. ingl. de H. G. Evelyn-White, *Ausonius* II, Loeb Classical Library, Londres, 1949, p. 128.
21. San Agustín, *Cartas*, CCXXXI.6. Las mejores traducciones [al inglés] de las *Confesiones* son la de H. Chadwick, Oxford, 1991, y la de F. J. Sheed, reimpr. Indianapolis, Indiana, 1992.
22. Próspero de Aquitania, *Invocación de todas las naciones*, 2.35; trad. ingl. de P. De Letter, *Ancient Christian Writers*, 14, Westminster, Maryland, 1963, pp. 149-151.
23. San Agustín, *De la corrección y de la gracia*, 12.35.
24. San Agustín, *Sobre la santa virginidad*, 44.45.
25. San Agustín, *Contra las dos epístolas de los pelagianos*, 3.5.14.
26. San Agustín, *Sermón de Maguncia*, 60, ed. F. Dolbeau, *Revue des études augustiniennes*, 37 (1991), pp. 42-52.
27. San Agustín, *Carta* [recién descubierta], 2*.3; trad. ingl. de R. Eno, *Fathers of the Church*, 81, Washington, D.C., 1989, p. 20.
28. San Agustín, *La ciudad de Dios*, 14.1.

Capítulo cuatro (pp. 56-73)

1. San Agustín, *Cartas*, CIC, 35 y 47; trad. ingl. de W. Parsons, *Fathers of the Church*, XXX, Nueva York, 1955, pp. 384 y 394 (hay trad. cast.: *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, BAC, Madrid, 1946-1988, 41 vols.).

2. Hidacio, *Crónica*, 1.4 y 6 y 2.2; trad. ingl. de R. W. Burgess, Oxford, 1993, pp. 73, 75 y 107.
3. Sidonio Apolinar, *Cartas*, IV,20,2-3; trad. ingl. de W. B. Anderson, *Sidonius Apollinaris*, II, Loeb Classical Library, Londres, 1965, pp. 137-139 (hay trad. cast.: *Obras completas*, Alpha, col. Bernat Metge, Barcelona, 1989, 2 vols.).
4. Vegecio, *Epítome de ciencias militares*, 2.5; trad. ingl. de N. P. Milner, *Epitome of Military Sciences*, Liverpool, 1993, p. 35.
5. *Libro de las constituciones*, 97; trad. ingl. de K. F. Drew, *The Burgundian Code*, Filadelfia, 1949, p. 84.
6. *Anonymus Valesianus*, 12.61; trad. ingl. de J. C. Rolfe, *Ammianus Marcellinus*, III, Loeb Classical Library, Londres, 1952, p. 547.
7. Gregorio de Tours, *Historia*, 2, prefacio; trad. ingl. de L. Thorpe, Penguin, Harmondsworth, 1974, p. 103.
8. *Ibid.*, 2.7, p. 116.
9. *Ibid.*, 2.32, p. 147.
10. *Vida de san Cesáreo de Arles*, 1.32; trad. ingl. de W. E. Klingshirn, Liverpool, 1994, p. 25.
11. Gregorio de Tours, *Historia*, 2.16, p. 131.
12. Sidonio Apolinar, *Cartas*, V.14 y VII.1, pp. 217-219 y 287-293.
13. *Vida de santa Genoveva*, 3.11; trad. ingl. de J. A. McNamara y J. Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham, North Carolina, 1992, pp. 23-24.
14. Paulino de Périgueux, *Vida de san Martín*, 6.93, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XVI, Viena, 1888, p. 142.
15. Sidonio Apolinar, *Cartas*, VII.9, pp. 335-339.
16. P'awstos Buzand, *Historia épica*, 6.2; trad. ingl. de N. G. Garsoian, p. 234.
17. Traducción [al inglés] de E. C. S. Gibson, *Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, XIII, pp. 201-545.
18. Constancio, *Vida de san Germán*, 1; trad. ingl. de F. C. Hoare, *Western Fathers*, p. 286.
19. Ennodio, *Vida de san Epifanio*, 1,14; trad. ingl. de G. M. Cook, *Life of Epiphanius*, Washington, D.C., 1942, p. 37.
20. León Magno, *Cartas*, X,2; trad. ingl. de C. L. Feltos, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, XII, p. 9.
21. San Celestino, *Cartas*, XXI.2, *Patrologia Latina*, L, 529A.
22. San Agustín, *Cartas*, XX* [nueva], 31; trad. ingl. de R. B. Eno, p. 148.
23. San León Magno, *Sermones*, XXIV.2; trad. ingl. de C. L. Feltoe, p. 135.
24. Eusebio, *Elogio de Constantino*, 3.6; trad. ingl. de H. A. Drake, *In Praise of Constantine*, Berkeley, California, 1978, p. 87.
25. Actas del Sínodo de Alejandría de 362, edit. por M. Tetz, *Zeitschrift der neutestamentlichen Wissenschaft*, 79 (1988), p. 272.
26. Shenoute, *Contra los partidarios de Orígenes*, 821, ed. T. Orlandi, Roma, 1985, pp. 62-63.
27. Nestorio, *Liber Heraclidis*, 2.495-521; trad. ingl. de G. R. Driver y L. Hodgson, Oxford, 1925, pp. 363-379.
28. Isaac de Antioquía, *Memra 8: Sobre el ave que cantó en Antioquía*, 149-450, ed. G. Bickell, Giessen, 1873, pp. 91-105.

Capítulo cinco (pp. 74-87)

1. Eugipio, *Vida de san Severino*, 20.1; trad. ingl. de L. Bielen, *Fathers of the Church*, LV, Washington, D.C., 1965, p. 78.
2. *Ibid.*, 19.2, p. 77.
3. *Ibid.*, 7.1, pp. 64-65.
4. *Ibid.*, 8.3, pp. 65-66.
5. F. Glaser, «Eine weitere Doppelkirchenanlage auf dem Hemmaberg», *Carinthia I*, 183 (1993), pp. 163-186.
6. R. Bland y C. Johns, *The Hoxne Treasure*, Londres, 1993.

7. San Gildas, *La ruina de Britania*, 3.2; trad. ingl. de M. Winterbottom, *On the Ruin of Britain*, Londres, 1978, p. 16.
8. *The Exeter Book: The Ruin*, 21; trad. ingl. de S. A. J. Bradley, *Anglo-Saxon Poetry*, Londres, 1982, p. 402.
9. Aneurin, *Y Gododdin*, 85; trad. ingl. de A. O. H. Jarman, Llandysal, 1990, p. 56.
10. San Patricio, *Confesiones*, 16; trad. ingl. de A. B. E. Hood, Londres, 1978, p. 44.
11. San Patricio, *Carta a Corotico*, 2-3, p. 55.
12. San Patricio, *Confesiones*, 12, 34 y 38, pp. 43, 48 y 49.
13. *Actas del I Sínodo de san Patricio*, canon 6; trad. ingl. de L. Bieler, *The Irish Penitentials*, Dublín, 1975, p. 55.
14. Cf. C. Donahue, «*Beowulf*, Ireland and the Natural Good», *Traditio*, 7 (1949/1951), pp. 263-277, y M. McNeill, *The Lughnasa*, Dublín, 1982.
15. Gregorio de Tours, *Historia*, 2.27; trad. ingl. de L. Thorpe, pp. 139-140.
16. Según trad. ingl. de K. F. Drew, *The Laws of the Salian Franks*, Filadelfia, 1991.
17. Gregorio de Tours, *Historia*, 2.42, pp. 157-158.
18. Actas del concilio de Agde, *Concilia Galliae*, ed. C. Munier, *Corpus Christianorum*, CXLVIII, Turnhout, 1963, p. 192.
19. Gregorio de Tours, *Historias*, 2.31, p. 144.
20. *Ibid.*, 2.37, p. 152.
21. *Ibid.*, 2.38, p. 154.
22. G. Camps, «Rex Gentium Maurorum et Romanorum. Recherches sur les royaumes de Mauretanie des vième et viième siècles», *Antiquités Africaines*, 20 (1984), pp. 183-218.
23. *Inscripción de Kaleb*; trad. ingl. de S. C. Munro-Hay, *Aksum. An African Civilization of Late Antiquity*, Edimburgo, 1991, p. 230.
24. I. Shahid, «The *Kebra Nagast* in the Light of Recent Research», *Le Mouséon*, 89 (1976), pp. 133-178.
25. San Gildas, *La ruina de Britania*, 15 y 18, pp. 21 y 22-23.

Capítulo seis (pp. 91-103)

1. G. Pomarès, *Gélase I: Lettre contre les Lupercales*, Sources Chrétiennes, 65, Paris, 1959.
2. San León Magno, *Sermones*, 27.4; trad. ingl. de C. L. Feltoe, p. 140.
3. San Gildas, *La ruina de Britania*, 4.2, p. 17.
4. *Actas del XVI Concilio de Toledo (693)*, Canon 2, ed. J. Vives, Madrid, 1963, pp. 498-500.
5. Besa, *Vida de Shenoute*, 151-152; trad. ingl. de D. N. Bell, Kalamazoo, Michigan, 1983, p. 84.
6. Shenoute, *Cartas*, XXIV, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, XCVI: *Scriptores Coptici*, VIII, Lovaina, 1953, p. 45.
7. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, IV, n.º 8.627, Berlín, 1877, p. 295.
8. *Vida de san Cesáreo*, 1.27; trad. ingl. de W. E. Klingshirn, p. 22.
9. San Cesáreo de Arles, *Sermones*, 13.4 y 54.6; trad. ingl. de M. Mueller, *Fathers of the Church*, XXXI, Nueva York, 1956, pp. 78 y 270. Cf. D. Harmening, *Superstitio*, Munich, 1979.
10. *Ibid.*, 44.7, p. 225.
11. *Ibid.*, 193.4; trad. ingl. de M. Mueller, *Fathers of the Church*, 66, Washington, D.C., 1972, p. 34.
12. *Ibid.*, 52.3, *Fathers of the Church*, 31, p. 260.
13. *Ibid.*, 33.4, p. 167; *Actas del IV Concilio de Toledo (633)*, Canon 11, Vives, p. 195.
14. Además de la *Historia*, también han sido traducidas (al inglés) las siguientes obras de Gregorio de Tours: *Gloria de los mártires* y *Gloria de los confesores*, trad. ingl. de R. Van Dam, Liverpool, 1988; *Vidas de los Santos Padres*, trad. ingl. de E. James, Liverpool, 1985; *Milagros de san Martín* y *Milagros de san Julián*, en Van Dam, *Saints and Their Miracles*.
15. Cf. Venancio Fortunato, *Poemas de carácter personal y político*; trad. ingl. de J. George, Liverpool, 1995.
16. *Memorias históricas del Duque de Saint-Simon*, 2; trad. ingl. de J. Norton, Londres, 1967, p. 155.

17. Gregorio de Tours, *Gloria de los mártires*, 83, p. 108.
18. Gregorio de Tours, *Gloria de los confesores*, 39, p. 51; *Milagros de san Julián*, 45, p. 192.
19. Gregorio de Tours, *Milagros de san Martín*, 3.1, p. 260.
20. Gregorio de Tours, *Historia*, 9.10; trad. ingl. de L. Thorpe, p. 493.
21. *Ibid.*, 2.24, p. 218.
22. Gregorio de Tours, *Vida de los Santos Padres*, 9.2, p. 80.
23. Gregorio de Tours, *Historia*, 9.6 y 10.25, pp. 485-487 y 584-586.
24. *Vida de san Desiderio de Cahors*, 16, ed. B. Krusch, *Corpus Christianorum*, CXVII, Turnhout, 1957, p. 362.
25. Gregorio de Tours, *Milagros de san Julián*, 46b, p. 193.
26. Gregorio de Tours, *Milagros de san Martín*, 2.43 y 55, pp. 251 y 255.
27. Gregorio de Tours, *Gloria de los confesores*, 23 y 50, pp. 39 y 60; *Gloria de los mártires*, 67, 73 y 77, pp. 91, 96 y 100.

Capítulo siete (pp. 104-120)

1. *Vida de Pedro el Ibero*; trad. ingl. de R. Raabe, Leipzig, 1895, p. 57.
2. G. Khoury-Sarkis, «Réception d'un évêque syrien au vième siècle», *L'Orient syrien*, 2 (1957), pp. 137-184.
3. Leoncio, *Vida de san Juan el Limosnero*, 9 y 45; trad. ingl. de N. Waynes y E. Dawes, *Life of John the Almsgiver*, Oxford, 1948, pp. 217-218 y 256; cf. V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, pp. 146-153.
4. Severo de Antioquía, *Cartas*, 1.8; trad. ingl. de E. W. Brooks, *Select Letters of Severus*, Londres, 1903, p. 43.
5. *Ibid.*, 1.9, p. 46.
6. *Vida de Pedro el Ibero*, p. 72.
7. Jacobo de Sarug, *Sobre los espectáculos teatrales*, 5; trad. ingl. de C. Moss, *Le Mouséon*, 48 (1935), p. 108.
8. *Crónica de Josué el Estilita*, 30; trad. ingl. de W. Wright, Cambridge, 1882, pp. 20-21.
9. Cf. R. Doran, *The Lives of Simeon Stylites*, Kalamazoo, Michigan, 1992.
10. Rufino, *Historia de los monjes de Egipto*, 11, *Patrologia Latina*, XXI, 431D.
11. Cf. P. Van den Ven, *La vie ancienne de St. Siméon Stylite le Jeune*, Bruselas, 1970.
12. Ps.-Efraín, *Sobre los eremitas y anacoretas*, 497-505; trad. ingl. de J. P. Amar, *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity*, ed. W. L. Wimbush, Minneapolis, 1990, p. 79.
13. W. E. Crum y H. G. Evelyn-White, *The Monastery of Epiphanius*, 2, Nueva York, 1926, pp. 194-195.
14. *Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondance*, n.° 686; trad. fr. de L. Regnault, Solesmes, 1972, p. 441.
15. Juan Lido, *Sobre las magistraturas del Estado romano*, 1.12; trad. ingl. de A. C. Bandy, Filadelfia, 1983, p. 25.
16. *Codex Iustinianus*, 1.1.10.2; trad. ingl. de P. R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church*, 3, Londres, 1966, p. 1.049.
17. *Constitución «Deo auctore»*, 2 (530); trad. ingl. de A. Watson, *The Digest of Justinian*, Filadelfia, 1985, p. xiv.
18. Procopio, *De aedificiis*, 1.1.23; trad. ingl. de C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, Englewood Cliffs, NJ, 1972, pp. 72-78.
19. Justiniano, *Novellae*, XXX.11.2 (536). Cf. el vivido relato de las guerras escrito hacia esa misma época por Procopio, *Guerras*; trad. ingl. de H. B. Dewing, *Procopius*, Loeb Classical Library, I-V, Londres, 1954.
20. Procopio, *Guerras*, 2.22-23, Dewing I, pp. 451-473. Cf. el relato igualmente animado de los hechos realizado por un cronista de época posterior que resume la *Historia de la Iglesia* de Juan de Éfeso en *Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum*; trad. ingl. de R. Hespel, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 507, Lovaina, 1989, pp. 62-82.
21. Cf. L. Conrad, «Epidemic Disease in Central Syria in the late Sixth Century», *Modern Greek and Byzantine Studies*, 18 (1994), pp. 12-58.

22. Procopio, *Guerras*, 7.32.9, Dewing IV, p. 423.
23. Procopio, *Historia arcana*, 9-10, Dewing, Loeb Classical Library VI, pp. 103-129, y G. A. Williamson, Penguin, Harmondsworth, 1966, pp. 82-93; Juan de Éfeso, *Vidas de los santos orientales*, 13; trad. ingl. de E. W. Brooks, *Patrologia Orientalis*, XVII, p. 189.
24. Severo de Antioquía, *Cartas*, 1.63, p. 198.
25. Juan de Éfeso, *Vidas de los santos orientales*, 5, pp. 102-103.
26. *Ibid.*, 59, *Patrologia Orientalis*, XVIII, p. 696.
27. Cf. Juan Mosco, *Prado espiritual*; trad. ingl. de J. Wortley, Kalamazoo, Michigan, 1992.
28. Juan de Éfeso, *Vidas de los santos orientales*, 12, p. 179.
29. *Les sentences des Pères du Désert. Nouveau Recueil*, 442; trad. fr. de L. Regnault, Solesmes, 1970, p. 64.

Capítulo ocho (pp. 121-132)

1. G. B. De Rossi, *Inscriptiones Christianae urbis Romae*, II, 1, Roma, 1888, p. 146.
2. Casiodoro, *Instituciones*, 29.1; trad. ingl. de L. W. Jones, *An Introduction to Divine and Human Readings*, Nueva York, 1946, p. 131.
3. Casiodoro, *De ortographia*, Prefacio.
4. San Gregorio I, *Cartas*, V.46. Existe una buena traducción (al inglés) de cartas escogidas de Gregorio Magno realizada por J. Barmby, *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, XIII.
5. San Gregorio I, *Homilías sobre los Evangelios*, 38.12; trad. ingl. de D. Hurst, Kalamazoo, Michigan, 1990, p. 352 (hay trad. cast.: Rialp, Barcelona, 1957).
6. Juan el Diácono, *Vida de san Gregorio*, 1.10.
7. San Gregorio I, *Cartas*, X.14.
8. Eustracio, *Vida de Eutiquio*, 80, *Patrologia Graeca*, LXXXVI, 2365B.
9. Juan de Éfeso, *Historia de la Iglesia*, 2.42; trad. ingl. de J. Payne-Smith, Oxford, 1860, p. 148.
10. San Gregorio I, *Cartas*, I.5; trad. ingl. de J. Barmby, p. 75.
11. San Gregorio I, *Moralia in Iob*, 17.31; trad. ingl. de *A Library of Fathers*, XXI, Oxford, 1845, p. 299, citando a Job 26,5 (hay trad. cast.: *Libro de los morales de san Gregorio... sobre el libro de Job*, Universidad de Valencia, Valencia, 1993).
12. San Gregorio I, *Regula pastoralis*, 1.1; trad. ingl. de H. Davis, *Ancient Christian Writers*, XI, Westminster, Maryland, 1950, p. 21; otra traducción (al inglés) en *Nicene and Post-Nicene Fathers*, XIII, pp. 1-72 (hay trad. cast.: *La regla pastoral*, Ciudad Nueva, Madrid, 1993).
13. San Gregorio I, *Cartas*, I.24.
14. San Gregorio I, *Moralia in Iob*, 9.25, de *A Library of Fathers*, XVIII, Oxford, 1844, p. 515, citando a Job 36,5.
15. San Gregorio I, *Regula pastoralis*, 1.11, p. 41.
16. *Ibid.*, 1.1, p. 22.
17. *Regla de san Benito*, 5; trad. ingl. de T. Fry, Collegeville, Minnesota, 1980, p. 187.
18. Fructuoso de Braga, *Regla del monasterio de Compludo*, 3; trad. ingl. de C. W. Barlow, *Fathers of the Church*, 63, Washington, D.C., 1969, p. 157.
19. *Regla de san Benito*, 2, pp. 171-179.
20. Juan Mosco, *Prado espiritual*, 151; trad. ingl. de J. Wortley, p. 124.
21. San Gregorio I, *Cartas*, II.17.
22. *Ibid.*, III.29; trad. ingl. de J. Barmby, p. 129; *Homilías sobre los evangelios*, 28.3, p. 224.
23. San Gregorio I, *Diálogos*, 3.15; trad. ingl. de O. J. Zimmerman, *Fathers of the Church*, XXXIX, Nueva York, 1959, p. 136 (hay trad. cat.: *Diàlegs*, Alpha, col. Bernat Metge, Barcelona, 1989, 4 vols.).
24. San Gregorio I, *Cartas*, IX.122; trad. ingl. de J. Barmby, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, XIII, 2, p. 34.
25. *Ibid.*, V.36.
26. *Ibid.*, VIII.30, p. 240.
27. *The Earliest Life of Gregory the Great*, ed. B. Colgrave, Cambridge, 1985.

Capítulo nueve (pp. 133-147)

1. San Gregorio I, *Cartas*, 3.61.
2. *Regla de san Benito*, 73.8, ed. T. Fry, p. 297.
3. San Columbano, *Regla*, 9; trad. ingl. de G. S. M. Walker, Dublín, 1970, p. 139.
4. San Cesáreo de Arles, *Regla de las monjas*, 56; trad. ingl. de M. C. McCarthy, Washington, D.C., 1960, p. 189.
5. Fortunato de Braga, *Regla general*, 9; trad. ingl. de C. W. Barlow, p. 190.
6. San Gregorio I, *Diálogos*, 1.4; trad. ingl. de O. J. Zimmerman, pp. 20-21 (hay trad. cat.: *Diàlegs*, Alpha, col. Bernat Metge, Barcelona, 1989, 4 vols.).
7. Casiodoro, *Instituciones*, 80; trad. ingl. de L. W. Jones, p. 133.
8. Filoxeno de Mabbug, *Carta a un amigo*; trad. ingl. de G. Olinder, *Acta Universitatis Gothoburgensis*, 56.1, 1950, pp. 14*-15*.
9. Juan de Éfeso, *Vidas de los santos orientales*, 14, *Patrologia Orientalis*, XVII, p. 215.
10. C. Courtois y L. Leschi, *Tablettes Albertini*, París, 1952; Isabel Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas*, Murcia, 1989.
11. Serge Lancel, «La fin et la survie de la latinité en Afrique du Nord», *Revue des études latines*, 59 (1981), pp. 269-297.
12. E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, I, n.º 46, Zurich, 1970, p. 13.
13. Venancio Fortunato y la monja Baudovinia escribieron una *Vida* de santa Radegunda; cf. la trad. ingl. de J. A. McNamara y J. Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, pp. 60-105; véase asimismo Gregorio de Tours, *Gloria de los confesores*, 104, pp. 105-108.
14. San Columbano, *Cartas*, 1.2 y 7, G. S. M. Walker, pp. 3 y 9.
15. Jonás de Bobbio, *Vida de san Columbano*, 1.11; trad. ingl. de E. Peters, *Monks, Bishops and Pagans*, Filadelfia, 1981, p. 80.
16. San Columbano, *Sermones*, 1.5, p. 67.
17. F. Kelly, *A Guide to Irish Law*, Dublín, 1988, pp. 129-133, y P. O'Leary, «Jeers and Judgements», *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 22 (1991), pp. 15-29.
18. *Penitencial de Cummean*, 2.18; trad. ingl. de L. Bieler, *Irish Penitentials*, p. 117.
19. *Vida de san Eloy*, 1.8, *Monuments Germaniae Historica: Scriptores rerum merovingicarum*, IV, Hannover, 1902, p. 675.
20. Jonás de Bobbio, *Vida de san Columbano*, 2.11; trad. ingl. de J. A. McNamara y J. E. Halborg, *Sainted Women*, p. 162.
21. *Visión de Baronto*; trad. ingl. de J. N. Hillgarth, *Christianity and Paganism*, pp. 195-204.
22. San Gregorio I, *Diálogos*, 4.41, pp. 247-249.
23. Jacobo de Sarug, *Sobre las ofrendas a los difuntos*, 90; trad. ingl. de S. Landersdorfer, Munich, 1913, p. 305.
24. Gregorio de Tours, *Gloria de los confesores*, 64, pp. 70-71.
25. *Regla de san Patricio*; trad. ingl. publicada en *Ériu*, 1 (1904), pp. 216-224.
26. *Vida de santa Gertrudis*, Prefacio, J. A. McNamara y J. E. Halborg, p. 223.

Capítulo diez (pp. 148-161)

1. Teofilacto Simocatta, *Historias*, 5.10.15; trad. ingl. de M. y J. Whitby, pp. 146-147.
2. Cosme Indicopleustes, *Topografía cristiana*, 2.137-138 y 147-148; trad. ingl. de J. W. McCrindle, Hakluyt Society, 98, Londres, 1897, pp. 47-51 y 71-73.
3. M. Mikawaya y A. Kollautz, «Ein Dokument zum Ferhandel zwischen Byzanz und China», *Byzantinische Zeitschrift*, 77 (1984), pp. 6-19, y P. Schreiner, «Eine chinesische Beschreibung Konstantinopels», *Istanbuler Mitteilungen*, 39 (1989), pp. 493-505.
4. Cosme Indicopleustes, *Topografía cristiana*, 2.125, p. 24.
5. J.-P. Mahé, «Quadrivium et cursus d'études au VIIème siècle en Arménie», *Travaux et Mémoires*, 10 (1987), pp. 159-206, en p. 196.
6. P'awstos Buzand, *Historias épicas*, 3.3; trad. ingl. de N. G. Garsoian, p. 84.
7. *Ibid.*, 6.10, pp. 237-238.

8. Eliseo, *Historia de Vardan y de la guerra de Armenia*, 3; trad. ingl. de R. W. Thomson, Cambridge, Mass., 1982, pp. 105-109.
9. J. M. Fiey, *Communautés syriaques en Irak et Iran*, Londres, 1979.
10. Casiodoro, *Instituciones*, Prefacio, 1; trad. ingl. de L. W. Jones, p. 67.
11. A. Vööbus, *Statutes of the Schools of Nisibis*, Estocolmo, 1962.
12. Tomás de Marga, *Libro de los gobernantes*, 2.3; trad. ingl. de E. A. Wallis Budge, p. 120.
13. D. Chwolson, «Syrische Grabschriften aus Semirjetschie», *Mémoires de l'Académie Impériale de Saint Pétersbourg*, VII ser., 34 (1886), n.° 4, pp. 14-15.
14. B. Flusin, *Saint Anastase le Perse*, II, Paris, 1992, pp. 95-127 y 170-172.
15. A. Mingana, «The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East», *Bulletin of the John Rylands Library*, 9 (1925), p. 363.
16. O. Hansen, *Berliner soghdische Texte*, 2, Maguncia, Akademie der Wissenschaften, 1954, n.° 15, pp. 830-831; *Mongolian-English Dictionary*, ed. F. D. Lessing, Bloomington, Indiana, 1973, p. 59, s. v. *nom*.
17. F. S. Drake, «Nestorian Monasteries of the T'ang Dinasty», *Monumenta Serica*, 2 (1936/7), pp. 293-340; P. Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China*, Londres, 1916.
18. I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the VIth Century*, 2 vols., Washington, D.C., 1995.
19. I. Shahid, *The Martyrs of Najran*, Bruselas, 1971.
20. Ibn Ishaq, *Sirat Rasul Allah: Vida de Mahoma*, 171 y 228; trad. ingl. de A. Guillaume, Oxford/Lahore, 1955, pp. 121 y 158.
21. Sebéos, *Historia de Heraclio*, 30; trad. fr. de F. Macler, París, 1904, pp. 95-97.
22. *Crónica de Séert*, 106, *Patrologia Orientalis*, XIII, p. 626.

Capítulo once (pp. 162-172)

1. Sebéos, *Histoire d'Héraclius*, 32, pp. 104-105.
2. S. Bashear, «Apocalyptic and other materials on early Muslim-Byzantine wars», *Journal of the Royal Asiatic Society*, ser. 3,1 (1991), pp. 173-207.
3. Citado en A. Palmer, *The Seventh Century in West Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993, p. XXI.
4. Teófanes, *Crónicas*, A.D. 622; trad. ingl. de H. Turtledove, Filadelfia, 1982, pp. 34-35.
5. Corán, 3, 110.
6. *Historia de Rabban Hormizd*, XXIII; trad. ingl. de E. A. Wallis Budge, Londres, 1902, p. 150; *Historia de los patriarcas de Alejandría*; trad. ingl. de B. Evetts, *Patrologia Orientalis*, V, p. 156.
7. F. E. Day, «Early Islamic and Christian Lamps», *Berytus*, 7 (1942), pp. 62-79, en particular p. 78.
8. M.-F. Auzépy, «De la Palestine à Constantinople (VIIème-IXème siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène», *Travaux et Mémoires*, 12 (1994), pp. 183-218, especialmente pp. 193-204.
9. P. Flusin, «Démons et sarrasins», *Travaux et Mémoires*, 11 (1991), pp. 381-409, en pp. 404 y 407.
10. Dionisio de Tel-Mahre, *Crónicas*, 42; trad. ingl. de A. Palmer, p. 141.
11. *Historia de los patriarcas*, *Patrologia Orientalis*, V, pp. 122-125.
12. Bar Hebreo, *Cronografía* [413]; trad. ingl. de E. A. Wallis Budge, Oxford, 1932, p. 356.
13. Juan Bar Penkaye, *Riš Melle* 14 [141]; trad. ingl. de S. Brock, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), p. 58.
14. Tomás de Marga, *Libro de los gobernantes*, 5.11; trad. ingl. de E. A. Wallis Budge, p. 508.
15. Timoteo, *Cartas*, 13; trad. ingl. de O. Braun, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, LXXV, *Scriptores Syri*, 31, Roma, 1915, p. 70.
16. Álvaro, *Indiculus luminosus*, 35, ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, Madrid, 1973, pp. 314-315.
17. Jahiz, *Refutación de los cristianos*, 136; trad. ingl. de C. Pellat, Londres, 1969, p. 88.
18. S. H. Griffith, «Habib ibn Hidmah Abu Ra'itah, a Christian *mutakallim*», *Oriens Christianus*, 64 (1980), pp. 161-201, en p. 171.
19. A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman*, II, París, 1975, pp. 343-481.
20. Adomnán, *De locis sanctis*, 1.20.20; 2.12, 28.3.3; trad. ingl. de D. Meehan, Dublín, 1983, pp. 69, 83, 99 y 111.

21. San Bonifacio, *Cartas*, 19 [27]; trad. ingl. de E. Emerton, p. 56.

22. *Hodoeporicon de Wilibaldo*, 4, en T. F. X. Noble y T. Head, *Soldiers of Christ*, University Park, Pennsylvania, 1995, pp. 153 y 159, y C. H. Talbot, *Anglo-Saxon Missionaries in Germany*, Londres, 1954, pp. 162 y 170.

Capítulo doce (pp. 173-187)

1. J. Werner, «Der Grabfund von Malaja Pereščepina und Kuvrat, Kagan der Bulgaren», *Bayerische Akademie der Wissenschaften: Abhandlungen*, N. F. 91, Munich, 1984; *The Age of Sutton Hoo*, ed. M. O. H. Carver, pp. 235-340.

2. Adomnán, *Vida de san Columba*, 1.1 y 12; trad. ingl. de R. Sharpe, Penguin, Harmondsworth, 1955, pp. 110-111 y 121.

3. Adomnán, *Ley de los inocentes*; trad. ingl. de J. N. Hillgarth, *Christianity and Paganism*, pp. 125-131.

4. *Martirologio de Oengus*, Prólogo, 165-169; trad. ingl. de W. Stokes, Londres, 1905, p. 24.

5. Cogitoso, *Vida de santa Brígida*, 32; trad. ingl. de S. Conolly y J.-M. Picard, *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 117 (1981), pp. 25-26.

6. Muirchú, *Vida de san Patricio*, 13 y 29; trad. ingl. de A. B. E. Hood, pp. 88 y 98.

7. Tirechán, *Vida de san Patricio*, 2.3.2; trad. ingl. de L. Bieler, *Patrician Texts in the Book of Armagh*, Dublín, 1979, p. 123.

8. *Regla de Cormac*, 1; trad. ingl. de J. Strachan, *Ériu*, 2 (1908), p. 63.

9. Adomnán, *Vida de san Columba*, 1.23, p. 129.

10. Gerardo de Gales, *Topografía de Irlanda*, 2.71; trad. ingl. de J. O'Meara, Atlantic Heights, NJ, 1982, p. 71.

11. *Vida de san Enda*, 2, y *Vida de san Colman*, 8, ed. C. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, I, Oxford, 1910, pp. 60 y 261.

12. K. McCone, «Werewolves, Cyclopes, *Díberga* and *Fiánna*: Juvenile Delinquency in Early Ireland», *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 12 (1986), pp. 1-22.

13. *Senchas Már*; la trad. ingl. existente en *Ancient Laws of Ireland*, III, Dublín, 1873, pp. 33-35.

14. Adomnán, *Vida de san Columba*, 2.41, pp. 194-195.

15. R. Sharpe, «Hiberno-Latin *laicus*, Irish *láech* and the Devil's Men», *Ériu*, 30 (1973), pp. 75-92.

16. K. McCone, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, An Sagart, 1990.

17. *Senchas Már*, pp. 31-33.

18. San Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 1.22-33; trad. ingl. de B. Colgrave y R. A. B. Mynors, Oxford, 1969, pp. 69-117; otra traducción es la de L. Sherley-Price, Penguin, Harmondsworth, 1955: cf. I. N. Wood, «The Mission of Augustine of Canterbury to the English», *Speculum*, 69 (1994), pp. 1-17.

19. San Beda, *Historia*, 1.32, p. 113.

20. *Ibid.*, 1.25, pp. 73-77.

21. *Ibid.*, 1.30, pp. 107-109.

22. *Ibid.*, 2.5, p. 151; *Leyes de Etelberto*; trad. ingl. de D. Whitelock, *English Historical Documents*, II, Oxford, 1955, pp. 357-361.

23. San Beda, *Historia*, 2.13, pp. 183-186.

24. *Ibid.*, 2.16, p. 193.

25. *Ibid.*, 2.5, p. 153.

26. *Ibid.*, 2.15, p. 191.

27. *Ibid.*, 3.6, p. 231.

28. *Ibid.*, 3.2 y 12, pp. 217 y 251.

Capítulo trece (pp. 188-201)

1. San Beda, *Vida de san Cutberto*, 8; trad. ingl. de J. F. Webb, Penguin, Harmondsworth, 1965, p. 83.

2. *Carta sobre la muerte de san Beda*; trad. ingl. de B. Colgrave y R. A. B. Mynors, p. 585; L. Sherley-Price, p. 20.
3. San Beda, *Vidas de los abades de Wearmouth y Jarrow*, 5; trad. ingl. de D. H. Farmer, Penguin, Harmondsworth, 1983, p. 189.
4. Barhadbshaba Arbaya, *The Foundation of the Schools of Nisibis, Patrologia Orientalis*, IV, p. 64.
5. D. O'Cróinín, «Mo-sinnu moccu min and the computus of Bangor», *Peritia*, 1 (1982), pp. 281-295, en p. 286.
6. Braulio de Zaragoza, *Renotatio*, en *Patrologia Latina*, LXXXI, 16D.
7. Mahé, «Quadrivium et cursus d'études», *Travaux et Mémoires*, 10 (1987), pp. 159 y 166-170. La contribución de un erudito viajero como Teodoro de Tarso, arzobispo de Canterbury, ha sido puesta recientemente de manifiesto por B. Bischoff y M. Lapidge, *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian*, Cambridge, 1994, y en *Archbishop Theodore*, ed. M. Lapidge, Cambridge, 1995.
8. *Actas del IV Concilio de Toledo (633)*, canon 2, Vives, p. 188.
9. *Ibid.*, canon 75, p. 218.
10. *Crónica de 754*, 51; trad. ingl. de K. Wolf, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool, 1990, p. 130.
11. *The Tain*; trad. ingl. de T. Kinsella, Oxford, 1970, p. 2.
12. Eddio Estéfano, *Vida de san Wilfrido*, 24; trad. ingl. de Webb, p. 156.
13. *Ibid.*, 11, p. 144.
14. San Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, 25, pp. 295-309; Eddio Estéfano, *Vida de san Wilfrido*, 10, pp. 141-142.
15. Cummiano, *Sobre la controversia en torno a la Pascua*, 107-110, eds. M. Walsh y D. O'Cróinín, Toronto, 1988, p. 72.
16. Eddio Estéfano, *Vida de san Wilfrido*, 22, pp. 154-155; *Martirologio de Oengus*, Prólogo, 193, p. 25.
17. *Leyes de Ine*, Prólogo, 1; trad. ingl. de Whitelock, *English Historical Documents*, p. 364.
18. *Ibid.*, 4, p. 364; Altfrid, *Vida de san Liutgero*, 6, *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, II, Hannover, 1829, p. 406.
19. *Ibid.*, 4, p. 365; San Beda, *Carta al arzobispo Egberto*, 7; trad. ingl. de Hillgarth, *Christianity and Paganism*, pp. 161-162.
20. San Beda, *Vida de san Cutberto*, 3, p. 76.
21. *Ibid.*, 9, pp. 84-85.
22. *Penitencial de Teodoro*, 1.15.1, eds. A. W. Haddon y W. Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents*, 3, Oxford, 1871, p. 189.
23. San Beda, *Comentario a los Hechos*, 4.22; trad. ingl. de L. T. Martin, Kalamazoo, Michigan, 1989, p. 51.
24. San Bonifacio, *Cartas*, 2 [10]; trad. ingl. de E. Emerton, p. 27.
25. San Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 4.11, p. 367.
26. *Ibid.*, 5.12, pp. 489-499.
27. *Vida de S. Guthlac*, 46; trad. ingl. de B. Colgrave, Cambridge, 1956, p. 143.
28. San Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 4.23, p. 409.
29. *Ibid.*, 4.24, pp. 415-422.
30. *El sueño del crucifijo*; trad. ingl. de S. A. J. Bradley, *Anglo-Saxon Poetry*, pp. 160-163; *The Ruthwell Cross*, ed. B. Cassidy, Princeton, NJ, 1992.

Capítulo catorce (pp. 205-219)

1. *Las regiones del mundo*, 42; trad. ingl. de V. Minorsky, Oxford, 1937, p. 157.
2. A. Cameron y J. Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century*, Leyden, 1984.
3. *Segundo Concilio de Nicea*, ed. G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, XIII.345A; trad. ingl. de D. J. Sahas, *Icon and Logos*, Toronto, 1988, p. 161.
4. *Vida de León V*, *Patrologia Graeca*, CVIII.1028 y 1032.

5. *Carta de Miguel II y Teófilo a Ludovico Pío*; trad. ingl. de C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, Englewood Cliffs, NJ, 1972, pp. 157-158.
6. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes divinas*; trad. ingl. de D. Anderson Crestwood, NY, 1980; Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*; trad. fr. de M. J. Mondzain-Baudinet, París, 1989.
7. *Vida de san Simeón el Joven*, 118, C. Mango, p. 134.
8. H. Maguire, «Magic and the Christian Image», *Byzantine Magic*, ed. H. Maguire, Washington, D.C., 1995, pp. 51-71.
9. *Actas del Concilio «in Trullo»*, 73; trad. ingl. de H. R. Percival, *Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, 14, p. 398.
10. *Actas del Concilio «in Trullo»*, 82, p. 401.
11. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes*, 1.22, pp. 30-31.
12. V. Déroche, «Léontios de Néapolis, *Apologie contre les juifs*», *Travaux et Mémoires*, 12, 1994, pp. 43-104.
13. Corán, 26.71-74; cf. S. H. Griffith, *Theodore abu Qurra's Arabic Text on the Christian Practice of Venerating Images*, pp. 66-68.
14. O. Grabar, *The Mediation of Ornament*, Princeton, NJ, 1992.
15. M. Rosen-Ayalon, «The First Mosaic discovered in Ramla», *Israel Exploration Journal*, 26 (1976), pp. 104-119.
16. M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan*, Ammán, 1993, pp. 41-42.
17. Dionisio de Tel-Mahre, *Crónicas*, 89; trad. ingl. de A. Palmer, pp. 169-170.
18. *Actas del concilio [iconoclasta] de Hiereia (754)*, citadas en las *Actas del Segundo Concilio de Nicea*, 260A; trad. ingl. de D. J. Sahas, p. 90, y C. Mango, p. 166.
19. *Actas del Concilio de Hiereia*, 264C, D. J. Sahas, p. 93, y C. Mango, p. 167.
20. Pseudo-Dionisio, *La jerarquía celestial*, 2.1; trad. ingl. de C. Luibheid, Londres, 1987, p. 148.
21. *Vida de Andrés el Loco*, 17.132, *Patrologia Graeca*, CXI, 780C; san Barsanufio, *Correspondencia*, 416; trad. ingl. de R. Regnault, p. 290.
22. *Actas del Segundo Concilio de Nicea*, 240C y 252B-C, D. J. Sahas, pp. 75 y 84.
23. Focio, *Homilías*, 17.6; trad. ingl. de C. Mango, *The Homilies of Photius*, Washington, D.C., 1958, p. 295, y *Art of the Byzantine Empire*, p. 190.
24. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes*, Testimonios, p. 39.
25. *Actas del Segundo Concilio de Nicea*, 256C, D. J. Sahas, p. 88.
26. Zósimo el Diácono; trad. ingl. de G. P. Majeska, *Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington, D.C., 1984, p. 182.
27. *Libri Carolini*, ed. L. Bastgen, *Monumenta Germaniae Historica: Legum Sectio 3: Concilia*, Hannover, 1924; trad. ingl. de algunos fragmentos escogidos de C. Davis-Weyer, *Early Medieval Art*, Toronto, 1986, pp. 10-103; cf. W. von der Steinen, «Karl der Grosse und die *Libri Carolini*», *Neues Archiv*, 39 (1931), pp. 207-280, en pp. 250-251.

Capítulo quince (pp. 220-236)

1. Gottschalk, *Responsa*, 168-169, ed. C. Lambot, Lovaina, 1945, p. 168.
2. *Anales del reino franco*; trad. ingl. de P. E. Dutton, *Carolingian Civilization*, Peterborough, Ontario, 1993, pp. 11-12.
3. A. Miquel, *Géographie humaine du monde musulman*, 2, p. 360.
4. Arbeón de Freising, *Vida de san Emerano*, 41, en *Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum rerum merovingicarum*, VI, Hannover, 1913, p. 518.
5. J. Werner, *Das alemannische Fürstengrab von Wittislingen*, Munich, 1950; *Vida de san Corbiniano*, 16 y 29, *Scriptorum rerum meronvigicarum*, VI, pp. 579 y 595.
6. San Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 5.10, pp. 481-483; *Vida de san Lebuino*, 6; trad. ingl. de C. H. Talbot, *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany*, Londres, 1954, p. 232.
7. Ético Istro, *Cosmografía*, 2, ed. O. Prinz, Munich, 1993, pp. 115-116.
8. *Vida de san Amando*, 13-21; trad. ingl. de J. N. Hillgarth, *Christianity and Paganism*, pp. 143-146.
9. Fredegar, *Crónica*, 4.68, y 74; trad. ingl. de J. M. Wallace-Hadrill, Oxford, 1960, pp. 56-57 y 63.

10. Alcuino, *Vida de san Wilibrordo*, en T. F. X. Noble y T. Head, *Soldiers of Christ*, University Park, Pennsylvania, 1995, pp. 191-211, y en Talbot, *Anglo-Saxon Missionaries.*

11. *Vida de san Wolframio*, 8-9, en *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores rerum merovingicarum* V, Hannover, 1910, p. 667.

12. F. Thieuws, «Landed property and manorial organization in North Austrasia», *Images of the Past*, eds. N. Roymans y F. Thieuws, Amsterdam, 1991, pp. 299-407, y M. Costambeys, «An Austrasian aristocracy on the north Frankish frontier», *Early Medieval Europe*, 3 (1994), pp. 39-62.

13. San Bonifacio, *De grammatica*, ed. R. Rau, Darmstadt, 1968, pp. 360-368.

14. San Bonifacio, *Cartas*, 22 [30], 53 [65] y 62 [78]; trad. ingl. de E. Emerton, pp. 60, 121 y 136; disponemos también de una selección de las *Cartas* de san Bonifacio en Talbot, *Anglo-Saxon Missionaries.*

15. *Ibid.*, 36 [46], p. 75.

16. *Ibid.*, 85 [105], p. 178.

17. *Ibid.*, 15 [23], pp. 48-50.

18. *Ibid.*, 51 [63], p. 115.

19. *Ibid.*, 51 [63], p. 116.

20. *Ibid.*, 52 [64], p. 120.

21. Wilibaldo, *Vida de san Bonifacio*, 8, *Soldiers of Christ*, p. 136, y Talbot, pp. 57-58.

22. San Bonifacio, *Cartas*, 70 [86], pp. 158-159.

23. *Ibid.*, 16 [24], p. 51.

24. *Ibid.*, 54 [68] y 64 [80], pp. 122 y 144.

25. Wilibaldo, *Vida de san Bonifacio*, 6, *Soldiers of Christ*, p. 124, y Talbot, p. 42.

26. Wilibaldo, *Vida de san Bonifacio*, 6, *Soldiers of Christ*, pp. 126-127, y Talbot, pp. 45-46.

27. San Bonifacio, *Cartas*, 64 [80], p. 147; cf. J. Carey, «Ireland and the Antipodes», *Speculum*, 64 (1989), pp. 1-10.

28. *Sínodo de Roma de 745*, en san Bonifacio, *Cartas*, 47 [59], pp. 101-102.

29. *Ibid.*, p. 103; Jonás de Bobbio, *Vida de san Columbano*, 1.6, E. Peters, p. 75.

30. *Sínodo de Roma de 745*, pp. 103-104.

31. *Ibid.*, p. 101; *Hodoeporicon de Wilibaldo*, 1, *Soldiers of Christ*, p. 146, y Talbot, p. 155.

32. *Sínodo de Roma de 745*, p. 101; San Beda, *Vida de san Cutberto*, 9; trad. ingl. de J. F. Webb, p. 84.

33. *Sínodo de Roma de 745*, p. 101.

34. San Bonifacio, *Cartas*, 40 [50], p. 82.

35. *Ibid.*, 40 [50], p. 79.

36. *Índice de supersticiones*; trad. ingl. de J. T. McNeill y H. A. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, Nueva York, 1990, pp. 419-421.

37. *Hodoeporicon de Wilibaldo*, Prefacio, *Soldiers of Christ*, p. 144, y C. H. Talbot, p. 153.

38. *Capitulario sobre la región de Sajonia*, 7, 8 y 11; trad. ingl. de H. R. Loyn y J. Percival, *The Reign of Charlemagne*, Londres, 1975, p. 52.

39. I. N. Wood, «Missionary Hagiography in the Eighth and Ninth Centuries», *Ethnogenese und Überlieferung*, eds. K. Brunner y B. Merta, Viena, 1994, pp. 189-199.

Capítulo dieciséis (pp. 237-254)

1. Einhard, *Vida de Carlomagno*, 13; trad. ingl. de L. Thorpe, Penguin, Harmondsworth, 1969, p. 67.

2. Alcuino, *Cartas*, 8 [121]; trad. ingl. de S. Alcott, *Alcuin of York*, York, 1974, p. 11.

3. *Liber Pontificalis*, 98.23-24; trad. ingl. de R. Davis, Liverpool, 1992, pp. 190-191, y H. R. Loyn y J. Percival, pp. 24-26; *Royal Annals*, Loyn y Percival, pp. 41-44.

4. Einhard, *Vida de Carlomagno*, 22, pp. 76-77.

5. *Ibid.*, 31, p. 84.

6. M. McCormick, «The Liturgy of War in the Early Middle Ages: Crisis, Litanies and the Carolingian Monarchy», *Viator*, 15 (1984), pp. 1-23.

7. *Capitulario de Herstal* (779), cap. 16, *Monumenta Germaniae Historica: Legum Sectio 2: Capitularia*, I, Hannover, 1883, p. 51; trad. ingl. ingl. de P. D. King, *Charlemagne*, Kendal, Cumbria, 1987, p. 204; *Capitulario de los «missi» de Aquisgrán* (810), caps. 11 y 17, *Capitularia*, I, p. 153.
8. *Anales del Reino [Manuscrito de Viena]*, A.D. 802, H. R. Loyn y J. Percival, p. 45.
9. 2 *Crónicas*, 34, 30.
10. Alcuino, *Cartas*, 125 [244], p. 132.
11. *Ibid.*, 29 [19], p. 40.
12. *Ibid.*, 128 [295], p. 134.
13. Alcuino, *Sobre los copistas*; trad. ingl. de P. Godman, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, Londres, 1985, p. 139; cf. D. Ganz, «The Preconditions of Carolingian Minuscule», *Viator*, 18 (1987), pp. 23-43.
14. *Admonitio generalis* (789), cap. 72, *Capitularia*, I, p. 60, P. D. King, p. 217.
15. *Admonitio generalis*, Prefacio, *Capitularia*, I, p. 54, P. D. King, p. 209.
16. *Admonitio generalis*, cap. 78, *Capitularia*, I, p. 60, P. D. King, p. 218; J. G. O'Keefe, «Cáin Domnaig», *Ériu* 2 (1905), pp. 189-214.
17. *Anales de Fulda*, A.D. 847; trad. ingl. de T. Reuter, Manchester, 1992, pp. 26-27.
18. *Actas del Concilio de Tours (813)*, canon, 17, *Monumenta Germaniae Historica: Concilia*, II, Hannover, 1906, p. 288.
19. *Capitulario general para los «missi»* (802), cap. 2; trad. ingl. de H. R. Loyn y J. Percival, pp. 74-75.
20. Gerbaldo de Lieja, *Segundo estatuto diocesano*, ed. C. de Clercq, Lovaina, 1936, pp. 357-362; cf. J. Lynch, *Godparents and Kinship.*
21. *Actas del concilio del Danubio* (796), *Concilia*, II, pp. 172-176.
22. Alcuino, *Cartas*, 56 y 57 [110 y 111], pp. 72-74.
23. Carlomagno, *Carta a Gerbaldo, Capitularia*, I, p. 241.
24. *Promesas del bautismo en franco y antiguo sajón*, ed. H. D. Schlosser, *Atlhochdeutsche Literatur*, Frankfurt del Main, 1970, p. 212; respecto al riesgo omnipresente y a la base social del resurgimiento pagano, cf. E. J. Goldberg, «The Saxon *Stellinga* Reconsidered», *Speculum*, 70 (1955), pp. 467-501.
25. C. Edwards, «German vernacular literature», *Carolingian Renewal*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1994, pp. 141-170.
26. San Agobardo de Lyon, *Sobre el pedrisco y el trueno, Patrologia Latina*, CIV, pp. 147-158, y L. Van Acker, *Corpus Christianorum: series medievalis*, Turnhout, 1981; trad. ingl. de P. E. Duttton, *Carolingian Civilization*, pp. 189-191.
27. San Agobardo, *Sobre la ilusión de los milagros*, 11, Van Acker, p. 242.
28. Cf. C. Chazelle, «Matter, Spirit and Image in the *Libri Carolini*», *Recherches augustiniennes*, 21 (1986), pp. 163-184; T. F. X. Noble, «Tradition and Learning in Search of Ideology: the *Libri Carolini*», *«The Gentle Voices of Teachers»: Aspects of Learning in the Carolingian Age*, ed. R. E. Sullivan, Columbus, Ohio, 1995, pp. 227-260.
29. Von den Steinen, *Neues Archiv*, 39 (1931), p. 246.
30. *Libri Carolini*, 1.15, ed. Bastgen, p. 35.
31. *Ibid.*, 4.21, p. 213.
32. *Ibid.*, 2.30, p. 93.
33. *Los deseos de Manchán de Liath*; trad. ingl. de K. H. Jackson, *A Celtic Miscellany*, Penguin, Harmondsworth, 1971, p. 280.
34. *Libri Carolini*, 2.30, p. 98.
35. *Ibid.*, 4, 5 y 40, pp. 181 y 211.

Capítulo diecisiete (pp. 255-272)

1. S. Coupland, «Money and Coinage under Louis the Pious», *Francia*, 17, 1 (1990), pp. 23-34.
2. Pascasio Radberto, *Epistolae variorum*, 12; cf. I. N. Wood, *Christianization of Scandinavia*, pp. 64-66.
3. *Saga de los groenlandeses*, 4; trad. ingl. de G. Jones, *The Norse Atlantic Saga*, Oxford, 1986, p. 196.

4. *Norges Inskrifter*, 5, Oslo, 1960, n.º 449, cf. *Christianization of Scandinavia*, pp. 73-74.
5. Ermoldo Nigelo, *Las pinturas de Ingelheim*, 261-284; trad. ingl. de P. Godman, p. 255.
6. Rimberto, *Vida de san Anscario*, 30; trad. ingl. de C. H. Robinson, Londres, 1921, pp. 98-100.
7. Ari Thorgilsson, *Libro de los islandeses*, 7; trad. ingl. Ithaca, NY, 1930, p. 66.
8. D. Dumville, «The Anglian Collection of Royal Genealogies», *Anglo-Saxon England*, 5 (1976), pp. 23-50.
9. *Lebor Gabála Erenn: Libro de la conquista de Irlanda*; trad. ingl. de R. A. S. Macalister, Dublín, 1941, p. 165.
10. Einhard, *Vida de Carlomagno*, 29; trad. ingl. de L. Thorpe, p. 82.
11. *Crónica anglosajona* A.D. 757; trad. ingl. de D. Whitelock, *English Historical Documents*, I, p. 163; cf. D. Whitelock, *The Audience of Beowulf*, Oxford, 1951.
12. R. Frank, «Germanic Legend in Old English Literature», *Cambridge Companion to Old English Literature*, eds. M. Godden y M. Lapidge, Cambridge, 1991, pp. 88-106.
13. Rodolfo de Fulda, *Translatio Sancti Alexandri*, *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, II, Berlín, 1829, p. 673.
14. *Sturlunga Saga*, 31; trad. ingl. de J. McGrew, Nueva York, 1970, p. 108.
15. Snorri Sturluson, *Saga de Olaf Tryggvason*, 64, *Heimskringla*; trad. ingl. de L. Hollander, Austin, Texas, 1964, p. 204.
16. *Saga de Erik el Rojo*, 3; trad. ingl. de L. W. Jones, *The Norse Atlantic Saga*, p. 214.
17. Burchard de Worms, *Corrector*, V, 65; trad. ingl. de J. T. McNeill y H. M. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, p. 330.
18. *Conjuro de Viena*, ed. H. D. Schlosser, *Althochdeutsche Literatur*, p. 260.
19. *Aecerbot: Para los campos estériles*; trad. ingl. de S. A. J. Bradley, *Anglo-Saxon Poetry*, pp. 545-547.
20. Muirchú, *Vida de san Patricio*, 29, A. B. E. Hood, p. 98.
21. *Táin*; trad. ingl. de T. Kinsell, p. 2.
22. *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster*, ed. C. O'Rahilly, Dublín, 1970, p. 272.
23. *Beowulfo*, 1347-1352; trad. ingl. de M. Alexander, Penguin, Harmondsworth, 1973, p. 93.
24. *Libro de los monstruos*, ed. M. Haupt, *Opuscula* II, Leipzig, 1879, p. 223; cf. Whitelock, *Audience of Beowulf*, p. 46.
25. *Beowulfo*, 104-110, p. 54.
26. Ananías de Shirak, en J. R. Russell, «Dragons in Armenia», *Journal of Armenian Studies*, 5 (1990-1991), pp. 3-19.
27. Moisés Khorenats'i, *Historia de los armenios*, 1.61; trad. ingl. de R. W. Thomson, Cambridge, Mass., 1978, p. 204.
28. *Conjuro de Lorsch*, Schlosser, *Althochdeutsche Literatur*, p. 260.
29. *Revue des études anciennes*, 3 (1901), p. 273.
30. F. Harmer, *Documents of the Ninth and Tenth Centuries*, Cambridge, 1914, pp. 13-15.
31. *Vida de Constantino el Filósofo*, 10, ed. F. Grivec y F. Tomšič, Zagreb, 1960, pp. 116-117.
32. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, Londres, 1971, pp. 69-101 y 134-163; I. Ševčenko, «Religious Missions seen from Byzantium», *Harvard Ukrainian Studies*, 22/23 (1988/89), pp. 6-27.
33. *Primera crónica rusa*; trad. ingl. de S. H. Cross y O. P. Sherbowitz-Wetzor, Cambridge, Mass., 1953, p. 111.
34. Nicolás I, *Respuesta a los búlgaros*, 59, *Patrologia Latina*, CXIX, 1002 AB; cf. Focio, *Cartas*, 8, D. S. White y J. R. Burgess, *The Patriarch and the Prince*, Brookline, Mass., 1982, pp. 39-79.

Bibliografía selecta

Capítulo uno

Barrett, J. C., *et al.*, eds., *Barbarians and Romans in North-West Europe*, Oxford, 1989.
Collins, R., *Early Medieval Europe*, Nueva York, 1991.
Hedeager, L., *Iron Age Societies. From Tribe to State in Northern Europe, 500 BC to 700 AD*, Oxford, 1992.
Pohl, W., *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567-822 n. Chr.*, Munich, 1988.
Todd, M., *The Northern Barbarians, 100 BC-AD 300*, Oxford, 1975.
Whittaker, C. R., *Frontiers of the Roman Empire: A Social and Economic Study*, Baltimore, 1994.

Capítulo dos

Bagnall, R., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, 1993.
Brown, P., *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres, 1971; 1989.
Cameron, A., *The Later Roman Empire*, Londres, 1993.
Lane Fox, R., *Pagans and Christians*, Nueva York, 1987.
Mitchell, S., *Anatolia. Land, Men and Gods*, vol. II, *The Rise of the Church*, Oxford, 1993.
Strobel, K., *Das Imperium Romanum im «3. Jahrhundert». Modell einer historischen Krise?*, Stuttgart, 1993.

Capítulo tres

Barnes, T. D., *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge, Mass., 1993.
Brown, P., *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison, 1992.
—, *Ausgustine of Hippo*, Londres, 1967.

Cameron, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley, 1991.
Elm, S., *«Virgins of God». The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 1994.
Fögen, M. T., *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt, 1993.
Fowden, G., *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, 1993.
Markus, R., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990.
McLynn, N. B., *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, 1994.
Sivan, H., *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy*, Londres, 1993.
Stancliffe, C., *St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford, 1983.
Thélamon, F., *Paiens et chrétiens au* IV[e] siècle, París, 1981.

Capítulo cuatro

Cameron, A., *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-600*, Londres, 1993.
Drinkwater, J., y H. Elton, eds., *Fifth Century Gaul. A Crisis of Identity?*, Cambridge, 1992.
Hillgarth, J. N., *Christianity and Paganism, 530-750. The Conversion of Western Europe*, Filadelfia, 1986.
Lyman, J. R., *Christology and Cosmology*, Oxford, 1993.
Mathisen, R. W., *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington, D.C., 1989.
Muhlberger, S., *The Fifth-Century Chronicles. Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicle of 452*, Liverpool, 1990.
Pelikan, J., *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago, 1971.
Rousseau, P., *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1978.

Capítulo cinco

Lebecq, S., *Les origines franques, v[e]-IX[e], siècle*, París, 1990.
Munro-Hay, S., *Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity*, Edimburgo, 1991.
Thomas, C., *Christianity in Roman Britain to AD 500*, Berkeley, 1981.
Wood, I. N., *Merovingian Kingdoms, 450-751*, Londres, 1994.

Capítulo seis

Brown, P., *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981.

Goffart, W., *The Narrators of Barbarian History (AD 550-800)*, Princeton, 1988.
Klingshirn, W. E., *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge, 1994.
Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIe-XIIIe siècle), «Collection de l'École Française de Rome», 149, Roma, 1991.
Nie, G. de, *Views from a Many-Windowed Tower. Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours*, Amsterdam, 1987.
Rousselle, A., *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, París, 1990.
Van Dam, R., *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, 1993.
Wood, I. N., *Gregory of Tours*, Bangor, 1994.

Capítulo siete

Binns, J., *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine, 314-641*, Oxford, 1994.
Flusin, B., *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, París, 1983.
Frend, W. H. C., *The Rise of the Monophysite Church*, Cambridge, 1972.
Hirschfeld, Y., *The Judaean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven, 1992.
Harvey, S. A., *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley, 1990.
Honoré, T., *Tribonian*, Londres, 1978.
Palmer, A., *Monk and Mason on the Tigris Frontier*, Cambridge, 1990.
Roueché, C., *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods*, Londres, 1993.
Tate, G., *Les campagnes de la Syrie du Nord du IIe au VIIe siècle*, París, 1992.

Capítulo ocho

Brown, T. S., *Gentlemen and Officers. Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy AD 550-800*, Roma, 1984.
Chadwick, H., *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford, 1981.
Dagens, C., *Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, París, 1977.
Markus, R., *From Augustine to Gregory the Great*, Londres, 1983.
O'Donnell, J. J., *Cassiodorus*, 1979.
Straw, C., *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkeley, 1988.
Wickham, C., *Early Medieval Italy. Central Power and Local Society, 400-1000*, Londres, 1981.

Capítulo nueve

Clarke, H. B., y M. Brennan, eds., *Columbanus and Merovingian Monasticism*, Oxford, 1981.

Frantzen, A. J., *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England*, New Brunswick, 1983.
Muschiol, G., *Famula Dei: Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*, Münster, 1994.
Paxton, F. S., *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Ithaca, 1990.
Riché, P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare, vɪᵉ-vɪɪᵉ siècles*, París, 1962.

Capítulo diez

s.v. «Christianity», en E. Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica*, vol. V, Costa Mesa, Cal., 1991.
Garsoian, N., *et al.*, eds., *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, D.C., 1982.
Garsoian, N. G., *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand*, Cambridge, Mass., 1989.
Izutsu, T., *God and Man in the Koran*, Tokio, 1964.
Kister, M. J., *Studies on Jahiliyya and Early Islam*, Londres, 1980.
Monneret de Villard, U., *Le Leggende orientali dei Magi evangelici*, Roma, 1952.
Wolska, W., *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes*, París, 1962.
Yarshater, E., ed., *The Cambridge History of Iran*, vol. III, *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge, 1983.

Capítulo once

Cameron, A., y L. I. Conrad, *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. I: *Problems in the Literary Source Material*, Princeton, 1989.
Gervers, M., y R. J. Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity Indigenous Christian Communities in Islamic Lands*, Toronto, 1990.
Griffith, S. H., «Theodore abu Qurrah's Arabic text on the Christian Practice of Venerating Images», *Journal of the American Oriental Society*, 105, 1985.
King, G. R. D., y A. Cameron, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. II, *Land Use and Settlement Patterns*, Princeton, 1994.
Putman, H., *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780-823)*, Beirut, 1975.
Raby, J., y J. Johns, eds., *Bayt al-Maqdis. Abd al-Maliks's Jerusalem*, Oxford, 1992.
Rosenthal, F., *The Classical Heritage in Islam*, Berkeley, 1975.

Capítulo doce

Bassett, S., ed., *The Origins of the Anglo-Saxon Kingdoms*, Londres, 1989.
Campbell, J., ed., *The Anglo-Saxons*, Oxford, 1982.
Carver, M. O. H., ed., *The Age of Sutton Hoo. The Seventh Century in Northwestern Europe*, Woodbridge, Suffolk, 1992.

Hauck, K., *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit*, Munich, 1985.
Hughes, K., *The Church in Early Irish Society*, Londres, 1966.
MacNeill, M., *The Festival of Lughnasa*, Dublín, 1982.
Mayr-Harting, H., *The Coming of Christianity of Anglo-Saxon England*, University Park, Pennsilvania, 1991.

Capítulo trece

Blair, J., y R. Sharpe, eds., *Pastoral Care before the Parish*, Leicester, 1992.
Collins, R., *Early Medieval Spain. Unity in Diversity*, Londres, 1983.
Fontaine, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París, 1983.
Henderson, G., *From Durrow to Kells: The Insular Gospel Books*, Nueva York, 1987.
Hillgarth, J. N., *Visigothic Spain, Byzantium and Ireland*, Londres, 1985.
Hodges, R., y D. Whitehouse, *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe*, Ithaca, 1983.

Capítulo catorce

Belting, H., *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor der Zeitalter der Kunst*, Munich, 1990; hay trad. inglesa, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, Chicago, 1994.
Brubaker, L., «Byzantine art in the ninth century: theory, practice and culture», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 13, 1989.
Cameron, A., «The language of images: the rise of icons and Christian representation», en D. Wood, ed., *The Church and the Arts. Studies in Church History* 28, Oxford, 1992.
Haldon, J. F., *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge, 1990.
Herrin, J., *The Formation of Christendom*, Princeton, 1987.
Maguire, H., *Earth and Ocean. The Terrestrial World in Early Byzantine Art*, University Park, Pennsilvania, 1987.

Capítulo quince

s.v. «Christentum der Bekehrungszeit», en J. Hoops, ed., *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, vol. IV, Berlín, 1981.
Lebecq, S., *Marchands et Navigateurs du Haut Moyen-Âge*, Lille, 1983.
Schaferdiek, H., ed., *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, vol. II, *Die Kirche des fruhen Mittelalters*, Munich, 1978.
Wallace-Hadrill, J. M., *The Frankish Church*, Oxford, 1983.

Capítulo dieciséis

Banniard, M., *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin*, París, 1992.
Bullough, D., *The Age of Charlemagne*, Nueva York, 1965.
Chelini, J., *L'Aube du Moyen Âge. Naissance de la Chrétienté occidentale. La vie religieuse des laics dans l'Europe carolingien (750-900)*, París, 1991.
Lynch, J. H., *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*, Princeton, 1986.
McKitterick, R., ed., *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, Cambridge, 1990.
—, ed., *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, Cambridge, 1994.
Wright, R., *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*, Liverpool, 1982.

Capítulo diecisiete

Flint, V. I. J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, 1991.
Gurevich, A., *Historical Anthropology of the Middle Ages*, Chicago, 1992.
Obolensky, D., *The Byzantine Commonwealth*, Londres, 1971.
Richter, M., *The Formation of the Medieval West. Studies in the Oral Culture of the Barbarians*, Dublín, 1994.
Sawyer, B., P. Sawyer e I. Wood, eds., *The Christianization of Scandinavia*, Alingsas, 1987.
Wormald, P., «Bede, "Beowulf" and the conversion of the Anglo-Saxon aristocracy», en R. T. Farrell, ed., *Bede and Anglo-Saxon England*, Oxford, 1978.

Índice alfabético

Índice

TERCERA PARTE

EL FIN DE UN MUNDO ANTIGUO, 750-1000

MAPAS Y CRONOLOGÍA